

تاريخ الفكر في العالم الإسلامي



الجلد الثالث:

منذ ابن خلدون حتى عصرنا الحالي

تأليف: كروث إيرنانديث
ترجمة: عبد العال صالح
مراجعة: جمال عبد الرحمن
تعليق: عبد الحميد مذكور

هذا هو المجلد الثالث من كتاب لا يكاد يوجد في اللغة الإسبانية كتاب آخر يوازيه في سعته وشموله وغزارة مادته. يتناول المجلد الأول الفكر الإسلامي منذ بدايته حتى القرن الثاني عشر الميلادي، ويتناول المجلد الثاني العصر الأندلسي، أما الثالث فيدرس الفكر الإسلامي الذي ظهر منذ القرن الثالث عشر حتى عصرنا الحاضر.

هذا المجلد يتناول القرون الأخيرة من تاريخ العالم الإسلامي، وقد امتلأ بالحديث عن التطورات الفكرية، والاتجاهات الأيديولوجية، والتيارات ذات الاتجاهات الوطنية والقومية، وما شهده بعضها من تطور، وما حدث لبعضها من انتكاسات.

وقد اجتهد المؤلف في تقديم أفكاره مشفوعة بتحليلات دقيقة لها، ومؤيدة بما يؤدي إلى قبولها، ويتسم عرض الموضوعات عنده بكثير من الموضوعية والإنصاف جعلاه ينأى عن كثير من الأحكام السلبية التي كانت تشيع في بعض الدوائر الاستشراقية عن الإسلام والقرآن والمفكرين الإسلاميين.



تاريخ الفكر في العالم الإسلامي

(المجلد الثالث)

منذ ابن خلدون حتى عصرنا الحالي

المركز القومي للترجمة

إشراف: جابر عصفور

- العدد: 1846

- تاريخ الفكر في العالم الإسلامى (المجلد الثالث): منذ ابن خلدون حتى عصرنا
الحالى

- كروث إيرنانديث

- عبد العال صالح

- جمال عبد الرحمن

- عبد الحميد مذكور

- الطبعة الأولى 2013

هذه ترجمة كتاب:

Historia del pensamiento en el mundo islámico:

El pensamiento islámico desde Ibn Jaldūn hasta nuestros días

Por: Miguel Cruz Hernández

Copyright © Miguel Cruz Hernández

All Rights Reserved

حقوق الترجمة والنشر بالعربية محفوظة للمركز القومي للترجمة

شارع الجبلية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤

El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo.

E-mail: egyptcouncil@yahoo.com Tel: 27354524 Fax: 27354554

تاريخ الفكر في العالم الإسلامي
(المجلد الثالث)
منذ ابن خلدون حتى عصرنا الحالي

تأليف: كروث إيرنانديث

ترجمة: عبد العال صالح

مراجعة: جمال عبد الرحمن

تعليق: عبد الحميد مذكور



2013

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

إيرنانديث ، كروث

تاريخ الفكر فى العالم الإسلامى (مج ٣) منذ ابن خلدون حتى عصرنا
الحالى: تأليف: كروث إيرنانديث، ترجمة: عبد العال صالح طه،
مراجعة: جمال عبد الرحمن، تعليق: عبد الحميد مذكور
ط ١ - القاهرة: المركز القومى للترجمة ، ٢٠١٣

٢٤٤ ص ، ٢٤ سم

١ - المؤرخون العرب

٢ - الفلسفة الإسلامية

٣ - ابن خلدون ، عبد الرحمن بن محمد بن محمد ، ١٣٣٢ - ١٤٠٦

(أ) طه ، عبد العال صالح (مترجم)

(ب) عبد الرحمن، جمال (مراجع)

(ج) مذكور، عبد الحميد (تعليق)

(د) العنوان
٩٠٧،٢٠٢

رقم الإيداع ٥٤٤٦ / ٢٠١١

الترقيم الدولى: 6-518-704-977-978 - I.S.B.N

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

تهدف إصدارات المركز القومى للترجمة إلى تقديم الاتجاهات والمذاهب
الفكرية المختلفة للقارئ العربى وتعريفه بها، والأفكار التى تتضمنها هى اجتهادات
أصحابها فى ثقافتهم، ولا تعبر بالضرورة عن رأى المركز.

المحتويات

| | |
|-----|---|
| 7 | الفصل الأول: الاضمحلال الفكرى للإسلام السنى فى العصور الوسطى ابن خلدون ١٣٣٢ - ١٤٠٦ م |
| 63 | الفصل الثانى: الغنوصية المشرقية - مذهب العرفان من القرن الثالث عشر الميلادى إلى القرن الخامس عشر الميلادى |
| 93 | الفصل الثالث: الفكر الإسلامى من القرن للسلس عشر إلى الثامن عشر |
| 117 | الفصل الرابع: الفكر الإسلامى الإيرانى فى القرنين التاسع عشر والعشرين |
| 141 | الفصل الخامس: الفكر الإسلامى العام فى القرن التاسع عشر |
| 167 | الفصل السادس: التجديد والقومية - الوطنية فى الفكر الإسلامى فى القرن العشرين |
| 195 | الفصل السابع: وصول الفكر الأوروبى المعاصر ورد فعل للأصولية |

الفصل الأول

الاضمحلال الفكرى للإسلام الشئى فى العصور الوسطى

ابن خلدون 1332 - 1406م

1 - تدهور البيئة الفكرية

عندما ننظر من خلال المعايير المعاصرة، فإننا نرى أن الإسلام السنى ينتهى بشكل مبهر ورائع فى مظهرين: الأول وهو المدرسة الروحانية - الصوفية الشاذلية، والثانى هو علم الاجتماع وفلسفة التاريخ لابن خلدون. حيث تميزت المدرسة الصوفية بالثراء والإيحائية وكانت لها هالة من السمو تؤهلها لأن تعتبر حالة سابقة لتصوف خوان دى لا كروث San Juan de la Cruz. أما الثانى وهو علم الاجتماع فيعتبر موافقاً جداً لعصرنا لدرجة أنه يمكن أن يزاحم أفكار هيجل Hegel وماركس Marx، وأوجيست كونميت Comte ونيثشه Nietzsche. لكن إذا تتبعنا تأثير هذين المظهرين فى المؤلفات - الكتب الفكرية والحياة الاجتماعية منذ القرن الخامس عشر الميلادى حتى منتصف القرن التاسع عشر - فإننا سنلاحظ أن الطريقة الشاذلية لا يكاد يكون لها تأثير يذكر. وإذا أحدثت تأثيراً فكان دائماً بشكل سلبى، أما ابن خلدون فيعتبرونه مؤرخاً مثل غيره من المؤرخين. أما الاهتمام بكل من الشاذلية وابن خلدون فخاص بالوقت الحالى تقريباً. وكتب السير وفهارس الكتب لذلك العصر - أى من القرن الخامس عشر حتى منتصف التاسع عشر - تذكر أسماء مؤلفين وكتب، ولكن الأمر لا يزيد عن شرح على شرح، وتلخيص على تلخيصات دون تجديد.

ولتفسير هذه الحالة تم اللجوء لثلاثة أمور خاصة بالظروف المعيشة في تلك الفترة وهي: جمود الفكر الإسلامي، والتدهور السياسي، والسيطرة التركية العثمانية. ومع ذلك، ففي عصر ابن سينا وابن رشد وابن خلدون كانت هناك ظروف وعوامل مشابهة للعوامل المذكورة؛ فلقد قضى الغزنويون على الازدهار الثقافي لكل من السامانيين والبويهيين، ومثل الموحدون أكبر حالة جمود أصولية في الإسلام المغربي، ولقد قضى الغزو المغولي والتيموري على الخلافة الإسلامية في المشرق تماما. ولما كانت كل من الإمبراطوريتين العثمانية والصفوية قد تركت لنا الهندسة المعمارية الموجودة في أثر كوكا سنان في تركيا، والصفوية في الأراضي القديمة للإمبراطورية الفارسية، وإذا كان لم يظهر في الإمبراطورية العثمانية مفكر له قدر الملا صدرا شيرازي الذي برز في فارس فربما يرجع ذلك إلى سبب آخر غير الأسباب المذكورة.

ومن وجهة نظرنا، فإن المظاهر الثلاثة السابقة أوجدت ظروفًا سهلت حدوث حالة جمود الفكر في بلاد المغرب الإسلامي واضمحلاله، ولكن السبب الرئيسي يجب البحث عنه في عملية تخريب البيئة الفكرية، والتي سهلها مبدأ الركون والقناعة بأعمال السابقين - سواء كان ذلك بشكل صريح أو ضمني وذلك تبعًا لكل حالة - والذي فحواه "إن الله قد وضع كل شيء على أفضل وجه"، أو ما يعبر عنه بالمقولة الشهيرة أنه "ليس في الإمكان أبدع مما كان". كما ساعد على حدوث الجمود والقصور والمحدودية للقاعدة الثقافية العامة التي كانت تقتصر على علم اللغة والأدب وعلوم القرآن، وكذلك مناهج التعليم العالي لطبقة المتميزين ثقافيًا التي تركزت على العلوم الدينية الخاصة بتفسير النصوص القرآنية والأحاديث والفقه وعلم العقائد النظرية، أما في الفلسفة فقد اقتصر الأمر على طرح العناصر التي كانت تستخدم في العملية الجدلية العقيدة.

وخط البحث والإصلاح الشامل أو الأصولي - تبعًا لكل حالة - الذي قام به كل من الأشاعرة والغزالي وابن تومرت، والذي تميز بوعى مطرد يهدفه وذلك من

حيث القيام بعملية البعث داخل الإسلام ذاته يبدو في حركة الإصلاح نحو الداخل لابن تيمية (المتوفى عام 728/1338) (أى العودة إلى ما يرى على أنه الإسلام الخالص الخالى من البدع). أن نقد هذا المفكر لابن رشد يعكس بوضوح تلك الأعراض، لأن تحليل نصوصه يسمح بأن نؤكد أنه كان يجهل الفكر الحقيقى للمفكر الأندلسى الذى يهاجمه بكل قسوة. وفى الحقيقة فإن ابن تيمية قد تجاوز المواقف الضيقة الأفق، الخاصة بالأراء التى تقوم على التبسيط للمذهب الحنبلى، وحاول أن يتخذ موقفاً وسطاً بين الأشاعرة الأكثر تشدداً وآراء المعتزلة، ولكنه كان يفعل ذلك فقط عندما يحاول أن يرفض قضية الجبر المطلق لأعمال البشر، وبالفعل فإن علم العقيدة النظرى الخاصة به يسير على درب المتكلمين، مثل علم الغزالي، وأحياناً يتجاوز ذلك حيث يقول:

"إن عباد الله يقومون بأفعالهم فعلاً، لكن الله هو الذى يخلق أفعالهم، وينبغى على كل من المؤمن والكافر أن يفهم أن المقصود بكلمة "عبد الله" كل من البر والفاجر، والذى يصلى ويصوم. إن فعباد الله لديهم السيطرة على أفعالهم ولهم إرادة."

إن علم العقيدة النظرى الذى وضعه ابن تيمية يفترض أن المعتزلة قد أصابوا عندما أكدوا الحكمة والعدالة الإلهيتين، وكذلك الأشاعرة عندما دافعوا عن قضاء الله الأزلى. فإله لا يجبر أحداً بالقوة على القيام بعمل ما، على الرغم من قدرته التى لا حدود لها. والإنسان حر فى أن يختار بين الخير والشر؛ لأن الله لا يجبر أحداً على عمل الشر، لكن مجال الحرية الإنسانية يعتبر مقصوراً أو محدداً من حيث إنه يحتاج لعملية "كسب" العمل. والعقل والوحى لا يتناقضان وإنما يتكاملان، ولكن دون الوحى فإن العقل ربما يكون عاجزاً. إن الإيمان يضع قواعد للعقل، ويعتبر العقل دائماً هكذا ما دام لا يتناقض مع المبادئ الأساسية للرسالة المنزلة التى تمت من خلال الوحى. ولقد كان ابن قيم الجوزية (751/1358)، وهو أهم تلاميذ ابن تيمية، شديد التمسك بالمذهب الحنبلى مثل شيخه، وكان يفخر بأنه يتخذ موقفاً متوازناً بين الجبرية المطلقة والفهم الخاطيء لحرية الإرادة الإنسانية

التي يقصرها على الخضوع لسعة علم الله وقدرته. وفي الحقيقة فقد عرض ابن القيم فكرًا لاهوتيًا في شكل جدلية دائرية. فيرى أن الإنسان يجب أن يكون حرًا ليعمل - يتصرف - لأن عكس ذلك يعني أن الله يجبر الإنسان على الخير أو الشر، وهو ما لا يتأتى من إله عادل ورحيم، لكن هذه الحرية واستخدامها يكون معلومًا لله منذ الأزل، والذي يحمل معه مدد الله لبعض الناس (في حالة الخير) والإهمال والترك (في حالة الشر) للآخرين.

كذلك لم يكن ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية متسامحين مع روحانية الصوفية^(١)، مع أن المصطلحات والرموز التي استخدمها كلاهما، بما في ذلك نفس المصطلح الذي استخدمه كل منهما للإشارة إلى من يسير في الطريق الروحي وهو لفظ "سالك"، هي نفس مصطلحات التصوف تقريبًا. كما أن الأخلاق السامية التي كانا يدعوان إليها أيضًا أصول صوفية، لكنهما كانا يطالبان المتصوفة - الروحانيين - بالتخلي عن كل من وحدة الوجود الصوفية والحب الكلي والصدور عن الله ومن الله، وكذلك التخلي عن أي غيبوبة أو حال أو كرمة أو افتقار نوراني وجداني يقوم على المحبة، وذلك بما يتفق مع الأصولية الحنبلية، التي كان لها وزن

(١) يفرق ابن تيمية وتلميذه ابن القيم بين أنواع ومستويات من التصوف. فيقبلان بعضًا منها ويرفضا بعضًا، وكان مقياس القبول والرفض مرتبطًا بالقرب أو البعد من الكتاب والسنة والالتزام فيما يتضمنه التصوف من الأقوال والأعمال والأحوال والأذواق بما هو مأثور عن السلف الصالح. ويحتل بعض الصوفية مقامات عالية لدى كل منهما، ومن هؤلاء الجنيد بن محمد سيد الطائفة والتستري وأبو سليمان النراي وأبو علي الروزباري والحارث المحاسبى. ويتخذ ابن تيمية مواقف نقدية، قد تكون شديدة أحيانًا، من آراء الحلاج وابن عربي وابن سبعين وابن الفارض والبلياني والتلمساني والكاشاني وأمثالهم ممن تحدثوا عما يشعر بوحدة الوجود. وقد درس ابن تيمية بعض كتب التصوف دراسة نقدية مثلما ظهر في نقده لمقدمات الرسالة القشيرية في كتاب الاستقامة. وخصص ابن القيم جهدًا كبيرًا لشرح كتاب أبي عبد الله إسماعيل الهروي الأنصاري المسمى: منازل السائرين الذي شرحه شرحًا مطولًا جدًا في كتابه مدارج السالكين. ويمكن الرجوع إلى فتاوى ابن تيمية في أجزائه الأولى وفي الجزء العاشر والحادي عشر، وكتاب الاستقامة والفتاوى للحموية ثم إلى مدارج السالكين وطريق الهجرتين وروضة المحبين لابن القيم لاستخلاص مواقف ابن تيمية وابن القيم من التصوف وأعلامه ومدارسه. د. مذكور.

كبير لدرجة أن الروحانية- الصوفية الإشرافية- تم اعتبارها غير صحيحة ومنشقة، وفي بعض الحالات خروجاً عن الدين الصحيح.

2- أهمية ابن خلدون، والحدود الحقيقية لاستثنائه من حالة التدهور العام:

أ- أهمية ابن خلدون:

كما قلنا في البداية، فإن التميز المنسوب لابن خلدون هو طرح خاص بالوقت الحالي، وفي السابق (القرون الخامس عشر إلى منتصف التاسع عشر) لم يكن يعتبر مفكراً. لقد ظل ابن خلدون مجهولاً خلال قرون عديدة، وعندما أمكن قراءة مؤلفاته في الغرب ظهرت شعلة الإعجاب به ثم لم تنطفئ حتى الآن. ولقد عُرف ابن خلدون في العالم الإسلامي مؤرخاً وليس فيلسوفاً في علم التاريخ أو عالماً في علم الاجتماع، ولكن عندما اكتشف العالم الإسلامي قيمته تحمس له أشد الحماس. في عام 1928، قيم أورتيغا أي غاسيت بعقليته اليقظة تميز مكانة المفكر الإفريقي حيث كتب قائلاً:

"يوجد استثناء واحد: إنه ابن خلدون، فيلسوف التاريخ الإفريقي. إن مقدمة ابن خلدون تشكل مؤلفاً أصيلاً، والذي دخل منذ قرن من الزمان في ميراث الثقافة العامة. ولم يكتفِ ابن خلدون بسرد أحداث الماضي الإفريقي - حيث كتب ذلك عام 1373، وإنما كان يريد أن يفهمه."

بعد ذلك بثمانية وثلاثين عاماً، وضع لاکوست Lacoste، وهو العارف العميق بابن خلدون عنواناً لكتابه ما يلي: "ابن خلدون ومولد التاريخ من العالم الثالث" وذلك عام 1966م *Ibu Khaldoun, naissance de l'histoire, passe du tiers'monde*. وكان المصدر الذي اعتمد عليه أورتيغا هو كتاب غوثيه Gauthier "قرون الظلام في المغرب". ولم يكن من الممكن أن يحدث الإعجاب بابن خلدون، كما يحدث في حالات التقديس، دون الوقوع في مبالغات واضحة.

وهكذا تكون سرعة الشكل المقدس الذى رسمه الغرب: فابن خلدون هو رائد التاريخ الحديث، وهو السابق المهم لهيجل، وكذلك يمثل حالة سابقة للمادية التاريخية الوضعية، وهو إرهابى لنيتشه، وأشياء أخرى كثيرة. وعندما وضعه الدارسون العلميون فى مكانه الطبيعى بدأ التقديس له فى العالم الإسلامى.

ومن المناسب أن نقول بسرعة: إن ابن خلدون كان قبل أى شيء مؤرخاً رائعاً، ومن خلاله عرفنا بعض الجوانب الأساسية للحياة فى شمال إفريقيا. وفى هذا الصدد، فإن كتابه يعتبر ضوءاً من الأضواء القليلة، كما لو كان منارة، من بين القناديل المعدودة والمحدودة التى أضاءت قرون الظلام فى شمال إفريقيا. ولكن يوجد شيء أهم من ذلك وهو: أن هذا العربى القديم الذى كان يفخر بنسبه، وذلك على عكس ما كتبه فى كتبه، وعلى الرغم من حياته المليئة بالحوادث، فقد كان لديه وقت لي طرح مشكلة "معنى التاريخ". لقد كان ابن خلدون يمثل النبيل العربى التقليدى الذى يعيش فى الحضر، ذا أصول أندلسية كان يروقه تذكراها، حيث عاش أجداده فى قرطبة فى عهد الأمويين، وفى إشبيلية أيام المعتمد. وعلى الرغم من أسفاره ورحلاته التى لا تحصى، ومؤامراته مع الملوك الحفصيين والمرينيين، ومغامراته وفترات سجنه، فقد حاول مرة أن يواجه أصل التاريخ. ويعتبر ابن خلدون هو الوحيد الذى تجرأ - فى الفترة التى بين (محاولتى) كل من القديس أوغسطين وهيجل على القيام بهذه المهمة الكبيرة. لكن على الرغم من غضب المناصرين لمبدأ عدم وجود تكوين فكرى مسبق لدى ابن خلدون، فإنه لم يصل إلى مفهومه - عن التاريخ - من العدم. وأن الميزة تكمن فى أن التاريخ الذى كان لديه، والذى كتبه بعد المقدمة (وهى هكذا فقط: مقدمة، وإن كانت ذات أبعاد عملاقة) لم يكن مناسباً بأي شكل^(١) ليستخلص منه ملخصاً مثل الموجود فى المقدمة المذكورة.

كان لدى ابن خلدون^(٢) (732/1332/808/1406) وعى كامل بما كان يحدث فى القرن الرابع عشر الميلادى فى العالم الإسلامى، وبصورة جزئية فى العالم المسيحى. وقد عرف بشكل دقيق سياسة الممالك الحفصية والمرينية

والنصرية وألمح إلى ما كان يحدث في قشتالة، وعرف ما هو ضرورى وأساسى عن مصر، وحضر اجتياح تيمورلنك، واستخدم مراجع تاريخية مثيرة للإعجاب بالنسبة لزمناه. وكانت ثقافته الفلسفية كافية على الرغم من أنها محدودة، أما فكره فكان أقرب إلى علم الكلام منه للفلسفة. وباختصار؛ كان مؤرخاً عظيمًا وبخاصة للمغرب، وكان عالم اجتماع وفيلسوفًا للتاريخ ويمتلك القاعدة التجريبية التي ذكرناها سابقًا.

ب - حدود [مذهب] الوضعية التاريخية لدى ابن خلدون^(٣):

لقد كانت للجانب التجريبي لدى ابن خلدون حدود واضحة جدًا. ولعل قطاعا كبيرا من الباحثين والذين قاموا بعرض أعماله أحسوا بالاندهاش الشديد لوضعيته، دون أن ينتبهوا إلى أنه قد طبقها في إطار تجريبي محدود. وكما أشار طه حسين، فإن ابن خلدون لم يستخدم - في المقدمة - تجربة حياته في مصر ليقول من تشاؤمه حول الحضارات الحضرية، كذلك لم يستفد من إقامته في البلاط المسيحي في إشبيلية. كما أن موقفه بالنسبة للأندلس يبدو مليئًا بالحنق والاستياء. لقد قال ابن رشد في السابق: إن الأندلس حوّلت كلاً من العرب والبربر إلى أناس متحضرين وجعلتهم خير البشر. أما ابن خلدون؛ فعلى العكس، يؤكد أن الأندلس حولتهم إلى طبقة بورجوازية، وأكسبتهم صفات نسائية، وحرمتهم من قوة ترابطهم الاجتماعي، وهى "العصبية". إن النقد الذى وجهه ابن خلدون ضد الحضارة المدنية والزراعية والفنية والتجارية فى الأندلس، وسكوته عن الحضارة فى مصر يعتبر موقفاً مسبقاً وليس استنتاجاً خاصاً بعلم الاجتماع. حيث يقول فى المقدمة إنه عرف أنه فى تلك الأوقات كانت تدرس الفلسفة كثيراً فى أوروبا، وتعيش حالة من النهضة هناك حيث توجد جامعات كثيرة بيا أعداد غفيرة من الطلاب. لكنه لم يرغب فى أن يقول شيئاً أكثر من هذا، ولم يستخرج كذلك النتائج المترتبة على ذلك. وهكذا، فهو يمسح من تجاربه ما يتناقض مع مبادئه.

ولقد تم افتراض أن ابن خلدون اقتصر في مقدمته على خبراته الخاصة بشمال إفريقيا لأنه كان قد كتب مقدمته في نفس الوقت الذي كتب فيه "كتاب العبر"، والذي يشير فيه إلى شعوب تلك المنطقة، ويؤكد فيه أنها المنطقة الوحيدة التي يعرفها بشكل جيد ومباشر لكن هذا التأكيد، يبدو بلاغياً، لأن محاولته كانت تهدف إلى كتابة تاريخ عالمي. ومن ناحية أخرى، فإن مصادر ابن خلدون لم تكن محدودة جداً، كما افترض، فلقد أشار ليفي ديلافيدا إلى الاستخدام الذكي لابن خلدون عندما استفاد من تاريخ أورسيو، الذي ترجمه قاضي المسيحيين في قرطبة قاسم بن أصبغ، وذلك بناءً على طلب من الحكم الثاني، وبكل تأكيد عندما كان ولياً للعهد. وهذا التاريخ كان قد تم إكماله حتى الفتح الإسلامي من خلال نصوص القديس إيسيدورو، وكتاب *Continuatio Isidori Hispana* كما أضيف إليهما ملاحق جغرافية، والمقدمة المشهورة المهداة إلى القديس أوغسطين. ومن ناحية أخرى، فقد كان يعرف أفكار ابن رشد وأفكارا حول تطور العائلات المالكة والمجموعات البشرية - الاجتماعية واستخدمها.

إن ابن خلدون كان يستخدم مذهبه في الأمور التي كانت تهمة. وفي الحقيقة، كانت حيرته السياسية أكثر عمقا من التي كانت لدى ابن رشد. إن ابن رشد كان رجلاً مرتبطاً بشكل كبير بوطنه: فبالنسبة له كانت قرطبة هي أفضل مدن العالم، ومناخها هو الأطيب، أما نهرها فهو الأجمل، ولغتها هي الأوضح، وشعر سكانها هو الأجمل. وعندما عاش ابن خلدون لم يبق من كل ذلك إلا الذكريات ومملكة غرناطة التي تمثل تابعا ضعيفا ومستكينا.

إن ابن خلدون، على الرغم من اهتمامه الشديد بنسبه الذي يبدأ من حضرموت وكان أجداده على صلة بالبلاط الأموي، كان في دماغه - بكل تأكيد - شيء أندلسي، وهو أمر لم يكن يروق له كثيراً. لقد عاشت عائلته حوالي خمسة قرون في الأندلس، وحتى عهد الملك بدرو الأول القاسي كانت ما زالت توجد شواهد على ثرواتهم وأملاكهم في إشبيلية. لكن عقلية ابن خلدون كانت عقلية

مهاجر بدرجة كبيرة، ولم تكن علاقته بالبدو طبيعية، وإنما مقصودة ونفعية وسياسية. ولقد تنبه الأمراء الحفصيون والمرينيون لذلك جيداً، حيث يوجد الكثير من البغض للمدينة في آراء ابن خلدون البدوية، كذلك توجد رغبة في الانتقام في انتقاداته ضد الفلاحين؛ حيث كان يحس في سريرة نفسه أنهم سبب خراب الأندلس. إذن فإن موقف ابن خلدون السياسي وعقلية المهاجر الخاصة به يحددان النظرية الوضعية الخاصة به، ومن هنا يكون جهله الظاهري للعالم المسيحي واحتقاره له، حيث يراه - بإرادته - من خلال "ستار حديدي" تاريخي.

وهذا يفسر لنا، بالإضافة إلى ذلك، ظاهرة أخرى من الكثير من الظواهر المتباينة - العجيبة - في عمل ابن خلدون وهي الخاصة بعدم تطبيقه للمبادئ الأساسية التي أعلنها في مقدمته. والحقيقة أن ابن خلدون لم يؤلف أبداً تلك المقدمة بوصفها دراسة تحضيرية تاريخية محددة، وإنما بوصفها كتاب تفسير مستقل تماماً يهدف إلى شرح نتائج علمي الاجتماع والتاريخ وتناقضاتهما.

3- التكوين الفكري لابن خلدون:

أ - التكوين الفلسفي لابن خلدون

على الرغم من أنه خلال فترة طويلة تم التأكيد على استقلال فكر ابن خلدون عن الفلسفة الإسلامية وعدم وجود علاقة بينهما، فإنه لا يمكن - الآن - الاستمرار في الدفاع بجدية عن هذا الطرح. إن التكوين الأساسي لابن خلدون تقليدي وتجريبي، لكن - مع ذلك - كان المؤرخ المغربي يعرف الفكر الفلسفي. ولما كان ابن خلدون قد تعلم في عالم الموسوعات الإسلامية فقد كان من الطبيعي أن يكون قد بدأ في دراسة الفلسفة، والتي يسميها "علوم الفلسفة والحكمة". إن هذه العلوم تمثل السيرة الذاتية الفكرية الإسلامية وتمثل الثقافة القائمة أو الحضارة.

والحضارة (ال عمران) هي النتيجة المباشرة لطبيعة شخصية الإنسان الذي يتطبع من خلال الفكر وهو "ما يميز الإنسان عن الحيوان. ومن خلاله يتجه ليكسب قوت يومه - رزقه- ويتعاون مع بنى جنسه، ويعرف خالقه وكل ما أخبر به الأنبياء عن الخالق. لقد ميز الله الإنسان عن كل الحيوانات بالفكر، وقد وهبه الله له عندما بلغت حيوانيته كمالها. وعن ذلك الفكر تصدر العلوم، وهكذا رأينا أن العلم والتعليم يعتبران أمرين طبيعيين بالنسبة للإنسان. والعلوم، الناتجة عن شخصية الإنسان بشكل فطري، تشكل العمران. ويمكن أن تنقسم إلى نوعين: العلوم الطبيعية، وهي التي يتم الوصول إليها من خلال مجهود الإنسان فقط، والعلوم المنقولة للبشر من قبل الله، وحول هذه العلوم يستطيع ذكاء الإنسان أن يضع علاقات منطقية، لكن دون الوصول إلى أفكار جديدة. إن ابن خلدون يخصص هذين النوعين من العلوم بمصطلحات العقل والنقل، أي العقل والتراث.

«اعلم أن العلوم صنفان ... والأول هي العلوم الحكيمة الفلسفية، وهي التي يمكن أن يقف عليها الإنسان بطبيعة فكره ... حتى يقفه نظره وبحثه على الصواب من الخطأ فيها.. والثاني هي العلوم النقلية الوضعية، وهي كلها مستندة إلى الخبر عن الواضع الشرعي، ولا مجال فيها للعقل إلا في إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول ... بوجه قياسي. وأصل هذه العلوم النقلية كلها هي الشرعيات من الكتاب والسنة التي هي مشروعة لنا من الله ورسوله .» (*)

والعلوم العقلية، نظرًا لأنها تعتمد في أصلها على نفس طبيعة الإنسان، ليست ميراثًا خاصًا بشعب معين أو فترة معينة، وإنما هي ميراث عام لكل البشر ولكل العصور، وإن كانت هناك شعوب وعصور ازدهرت فيها تلك العلوم أكثر من شعوب وعصور أخرى. لكن سبب هذا الوضع هو نفس طبيعة العلم، وهكذا فإن الظروف الاجتماعية والسياسية للإغريق والفرس والرومان، وازدهارهم

(*) مقدمة ابن خلدون ص 355 (المترجم).

الاقتصادي الكبير، وميلهم للمعرفة أدى إلى ازدهار أكبر لتلك العلوم. وعلى العكس، فإن تطور المظاهر الثقافية بين الشعوب التي تعيش حياة البدو البسيطة كان بسيطاً جداً. بالإضافة إلى ذلك، ومن حيث المبدأ، فإن الأشكال الدينية كان لها نقاط تحفظ نجاة المعرفة حيث تعارض العلوم وبصورة خاصة الفلسفة.

وبقصر ابن خلدون العلوم الطبيعية والمناسبة للإنسان على أربعة: وهي الرياضيات والفيزياء والمنطق والميتافيزيقا. ومحتوى هذه العلوم يأتي من نشاط فكرنا، وموضوعها هو الواقع الذي تظهره لنا الأشياء بطريقتين: الطريقة الأولى، وهي عامة بالنسبة للإنسان والحيوانات، وتتمثل في الإدراك الحسي، وأخرى خاصة بالإنسان فقط وتتمثل في التجريد.

«إن التجريد قادر على أن يرتفع بعلمنا إلى ما هو كلي، ومجرد وغير مادي، وهو أساس العلم الصحيح. إن العقل الإنساني، وإن كان له شكل واحد بسبب طبيعته، فإنه يتحرك في اتجاهات عديدة تبعا للهدف الذي يحرره. وهكذا لدينا العقل التمييزي، ومن خلاله يوفق الإنسان أعماله تبعا لنظام محدد، والعقل التجريبي، والذي به نحصل العلم من خلال آراء الآخرين، والعلاقة بين الذين ينتمون إلى نفس جنسه، والعقل النظري الذي يدرك الأشياء الحقيقية، سواء كانت موجودة أو غائبة على ما هي عليه.»

ب - طبيعة العلم الفلسفي: أصوله وحدوده وخصائصه:

يعتبر ابن خلدون الفلسفة أعلى وأكرم العلوم الإنسانية؛ لأن الفيلسوف فقط هو القادر على بلوغ (معرفة) الذات في أسمى أشكالها، وهو ما يمثل الهدف الأساسي لعلم العقائد الطبيعي - الميتافيزيقا - أو علم الإلهيات حيث إن ذلك يمثل أعلى وأقصى سعادة خارجية للإنسان. حيث يقول:

وعلم الإلهيات * هو علم ينظر في الوجود المطلق فأولا في الأمور العامة للجسمانيات والروحانيات من الماهيات والوحدة والكثرة والوجوب والإمكان وغير ذلك، ثم ينظر في مبادئ الموجودات وأنها روحانيات ثم في كيفية صدور الموجودات عنها ومراتبها، ثم في أحوال النفس بعد مفارقة الأجسام وعودها إلى المبدأ.^(١)

ودراسة الفلسفة لها ثلاث فوائد أساسية للإنسان: في المقام الأول: توسع المعرفة الإنسانية، حيث توسع نطاق الشخصية الطبيعية للإنسان، من حيث إن الإنسان بطبيعته يميل إلى المعرفة، وفي المقام الثاني، ترتقى بالإنسان من خلال ممارسة العلم بالفعل - كي يطبق فعليا ما تعلمه، وفي المقام الثالث، تفيد في تطوير نكاه الإنسان وجعله أكثر حدة، حيث تعلمنا كيف نتعلم، وكيف نتعلم طرق تجنب الخطأ.

والأصل التاريخي للمعرفة الفلسفية أسبق من ظهور الشعب العربي في التاريخ. فأصولها وتطورها الكبير يجب البحث عنهما عند الإغريق، وإن الذين نقلوا هذا العلم للعرب هم المسيحيون:

ثم جاء الله بالإسلام، و كان لأهله الظهور الذي لا كفاء له، و ابتزوا الروم ملكيم فيما ابتزوه للأمم. و ابتأ أمرهم بالسذاجة والغفلة عن الصنائع، حتى إذا تبجح من السلطان والدولة وأخذ الحضارة بالحظ الذي لم يكن لغيرهم من الأمم، وتفننوا في الصنائع والعلوم تشوقوا إلى الاطلاع على هذه العلوم الحكيمة بما سمعوا من الأساقفة والأقسة المعاهدين بعض ذكر منها، وبما تسمو إليه أفكار الإنسان فيها. وعكف عليها النظر من أهل الإسلام وحذقوا في فنونها وانتيت إلى الغاية انظارهم فيها. وخالفوا كثيرا من آراء المعلم الأول واختصوه بالرد والقبول لوقوف الشهرة عنده. ودونوا في ذلك الدواوين وأربوا تتلى من تقدمهم في هذه العلوم، وكان من أكابرهم في الملة أبو نصر الفارابي وأبو علي بن سينا

(١) انظر مقدمة ابن خلدون ص 420. (المترجم)

بالمشرق، والقاضي أبو الوليد بن رشد والوزير أبو بكر بن الصائغ بالأندلس إلى آخرين بلغوا الغاية في هذه العلوم.^(١)

إن ابن خلدون يرفض موقف الفلاسفة ويميل إلى موقف علم الكلام فلقد أدخل المتكلمون عملية الجدل العقلي في العالم الإسلامي للبرهنة على الإيمان والدفاع عن العقائد ودحض الهراطقة. وإن الإنسان المثقف لا يصح له أن يرفض الفلسفة، وإنما يجب عليه أن يتجنب مخاطرها، فيتجنبها من خلال تكوين راسخ - علم قوى - في العلوم النقلية، وبخاصة التفسير والفقه، حيث يدرسها، كما فعل هو، على علماء مثل الغزالي. حيث يقول: "وهكذا فلا يقوم أحد على دراسة الفلسفة إلا بعد أن يكون قد تمارس جيداً في هذه العلوم الخاصة بالأمة الإسلامية".

ج - العلوم النقلية: إن علوم الأمة الإسلامية لا تكمل فقط المربع العلمي - الإطار - الخاص بالعلم الطبيعي (الرياضيات والفيزياء والمنطق والميتافيزيقا) وإنما تمثل قاعدة علم كل إنسان وحدوده. إن هذا العلم العلوي يتكون من ستة علوم، يُطلق عليها "علوم نقلية" أو دينية "شرعية". وتنقسم إلى نوعين: علوم خاصة بمبادئ الإيمان "العقائد الإيمانية"، وعلوم الفرائض العملية "أحكام الجوارح". ويمثل كل من القرآن والحديث المصادر العامة لكلا النوعين من العلوم. هذه العلوم الستة هي: علم الحديث، والتفسير، والقراءات، والفقه، والكلام والتصوف.

د- تصنيف العلوم :

والبناء الخاص بابن خلدون، وهو عبارة عن مجموعة من الفنون العقلية الخاصة بالمعرفة الإسلامية يمكن أن يلخص في الجدول التالي:

(٢) المصدر السابق ص 407-408 (المترجم)

رياضيات

العلوم الحكمية والفلسفية ومصدرها " - فيزياء

العقل "

منطق

ميتافيزيقا

علم الحديث

علم التفسير

علم القراءات

العلوم النقلية والوضعية ومصدرها

" العمران "

علم الفقه

الوحي الموجود فى القرآن والسنة

الحضارة

علم الكلام

علم التصوف

هـ - الأفكار الفلسفية لابن خلدون:

نظراً للتكوين الفلسفى المحدود لابن خلدون، فقد قام بإعداد تلخيص له قيمة محدودة، ولكنه مهم بالنسبة لعلم الاجتماع وكذلك فلسفته للتاريخ. ومن وجهة نظر ابن خلدون، فإن الجسم والنفس لديهما وسائل إدراك خاصة بهما. ولكن الإدراكات النفسية فقط هى التى لها قيمة بالنسبة للمعرفة الإنسانية. وتترك النفس النوع الباطنى من هذه الإدراكات بشكل مباشر، أما الإدراكات المادية فتتركها بشكل غير مباشر من خلال أعضاء الجسم، مثل الحواس. وهذه المعرفة التى تم

اكتسابها بهذه الطريقة تمد النفس الإنسانية بنوع من السعادة الروحية تناسب الإدراك النفسى المباشر أكثر من مناسبتها للإدراك الذى يتم من خلال الحس المشترك والمعرفة التأملية حيث إنهما يحتاجان إلى الملكات النفسية المرتبطة بالجسم مثل الخيال والذكاء والملكة التأملية.

والمعرفة الحقيقية والسعادة الحقيقية الروحية يمدنا بها مباشرة الاتصال المباشر مع الحقائق الإلهية التى تجدها قلوبنا وليس من خلال الاتصال المباشر بالعقل الفعال. إن هذا الواقع الروحى وتلك السعادة أكبر وأسمى من أن نصل إليها بواسطة عقولنا فقط، ولهذا يجب أن نضع موضع الشك أن السعادة التى أشار إليها الفلاسفة تتفق مع السعادة الأخروية التى وعد الله بها الذين ينفذون أوامره. وعلى الرغم من هذا يعترف ابن خلدون بأن موقف علماء الكلام يستحق النقد بشكل أكبر، وكذلك موقف الصوفيين الذين يمزجون بين الفلسفة والعقيدة الدينية دون ضابط ولا رابط، بدلاً من أن يقصروا دورهم على تعليم الحقيقة الدينية الخالصة. ويؤيد ابن خلدون أفكاره بآين رشد ويبدو أنه يعرف أفكاره الموجودة فى "التأليف".

كذلك فقد جمع ابن خلدون بعض أفكار الفلاسفة الأخلاقية والخاصة بعلم الاجتماع حيث تصور الإنسان فى شكل حيوان اجتماعى. وتعتبر المدينة أو المجتمع المدنى هى المجتمع الإنسانى الأساسى، ويتشكل بواسطة فريق متجانس يتكون - طوعية - من الأفراد المدفوعين بحاجاتهم البيولوجية والنفسية. وأساس المجتمع الإنسانى هو التجربة الحيوية؛ لأن أغلب البشرية لم يكن لديها الحقيقة المنزلة. والأساس الثانى للمجتمع هو مبدأ السلطة (الحكم) التى تنشئ قوة الترابط الاجتماعى، والتى توجد فيها طبقة النبلاء الحقيقية. وعلى العكس من ذلك تحتل الاستنتاجات الجدلية التى يقوم بها العقل مكانة ثانوية. ولقد حدد الله - بالنسبة لتلك الشعوب التى لديها وحى منزل - ما يناسب الإنسان بشكل محدد - سواء فى هذه الحياة أو الحياة الأخروية ولهذا يكفى تنفيذ تعاليم المشرع الإلهى لإقامة نظام الخير - الحق. ولكن لما كان الإنسان لا يقبل دائماً تلك الفروض ولا ينفذها، فقد

كان من الضروري أن توجد القوانين التي تغطي هذا الجانب. هذه الشريعة، الصادرة عن مبادئ الوحي المنزل، لها أولوية على المبادئ التي تعتمد على العقل الإنساني، وتنفيذها ليس مقصوراً على الأنبياء بل هو يمتد إلى نوابهم وهم الخلفاء، الذين يشغلون مقاعد السلطة والحكم. ومبادئ الشريعة تشكل مجملًا يصدر عن القرآن والأحاديث وآراء أصحاب الرسول والخلفاء الراشدين الأربعة. والمبادئ الحاكمة للعمل التنفيذي للحكومة تهدف إلى رخاء الرعية والعامّة.

إن التصور السابق الأخلاقي والقانوني والتجريبي جعل من ابن خلدون معارضا لنظرية المجتمع الفاضل - المثالي. فلو كان ذلك المجتمع (الفاضل) ممكناً، فلن يكون هناك ضرورة لوجود الحكام. ولهذا، يرى ابن خلدون أن جدل الفلاسفة ونقاشهم حول المدينة الفاضلة لا يزيد عن كونه حديثاً عن أمور افتراضية بحتة. ولقد كان هناك شك في أن ابن خلدون لم يعرف بصورة كافية أفكار الفلاسفة المسلمين حول هذا الموضوع، لكن أوجه التشابه الموجودة بين مراحل العائلات المالكة التي وضعها ابن رشد والتي وضعها هو تجبرنا على تصحيح ذلك التصريح واستدراكه⁽⁴⁾ لقد وصل الأمر بابن خلدون إلى أن يؤكد أن ما يهيم فقط هو الأحداث الحقيقية التي كانت موجودة والحالية وأنظمة الحكم المحددة، والمبادئ السياسية الفاعلة التي لدى الأمة - الجماعة. إن المجتمع يجب أن يحكمه الأفراد المتميزون ثقافياً - وليس العلماء - أي أولئك الذي هم أكثر استعداداً للممارسة العملية والفعلية للحكم: وهم الأمراء الذين يعتمدون على الدين وقوة الترابط الاجتماعي أو ما يسميه "العصبية". من ثم يعتمد المجتمع ويقوم ويستمر من خلال الممارسة الفعلية للسلطة والتي ليس لها قاعدة إلا الرغبة في الحكم، وهو ما اعتبره ابن خلدون امتيازاً خاصاً للبدو. ولهذا يقول ابن خلدون: إنه إذا كان ابن رشد قد أكد أن الوجهاء - الأعيان - طبقة خاصة بسكان المدن فإن سبب ذلك أنه عاش في مجتمع لم يكن به قوة حقيقية للترابط الاجتماعي أو العصبية.

ف - التكوين الدينى لابن خلدون: نموذج تفسيره للنبوة

لقد كان ابن خلدون مسلماً مؤمناً وصادقاً، وكل الأوهام المثيرة - الجذابة التى تقدم لنا ابن خلدون فى صورة المؤمن بالوضعية التاريخية (المادية) سببها فقط عدم إتمام قراءة كل مؤلفاته وبشكل مباشر. ويعتقد ابن خلدون - وذلك لأنه كان مسلماً صادقاً - فى الوحي الإلهي، سواء فى الوحي بصورة عامة أو القرآني، حيث يميز بين الإلهام والوحي أو التنزيل. فالإلهام هو ظاهرة نفسية طبيعية، أما الوحي فهو هدية من الله بواسطة الأنبياء. لقد اختار الله طريق التاريخ ليظهر للبشر؛ لأن عقلنا وحده فقط غير قادر على الوصول إلى أسرار الكهوية. بالإضافة إلى ذلك، فإن الجهل، والشر والرنيلة لوثت معرفتنا. وإن الله - من عنايته بالبشر - قدر أن يبين لهم ما هو ضرورى لنجاتهم. من ثم، فإن الحقائق المنزلة يجب أن تتعدد وتكون معقدة وضرورية، وغايتها تكون فردية واجتماعية، لأن الإنسان يعيش فى مجتمع.

ومجمل التكليف الذى أوحى به الله موجه للإنسان كما ذكر القرآن: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾ (٣١) الأحزاب: ٧٢.

والحقيقة الدينية الأولى هي: الاعتقاد بأن الله أنزل وحيه للإنسان حيث بين له أنه واحد وهو ما يمثل "التوحيد". وإن هذه الفكرة فطرية لدى الإنسان بسبب نفس فطرته الدينية ولكنها تلوثت بالشرك المحض - أو النسبي والذى تمثل فى اتخاذ آلهة أخرى معينة مع الله "الشرك". وينبغى أن يبدأ الوحي فى أن يحل محل مبادئ العقل والمشاعر الدينية الفطرية، وبعد ذلك تضاف معارف أخرى تتجاوز الفطرية بشكل محض.

ويندرج تحت هذه الحقيقة الأساسية ما يلي: أ - الاعتقاد فى رُسل (وحي) الله، مثل رئيس الملائكة جبريل الذى أبلغ محمداً القرآن، ب - الاعتقاد فى وجود

الأنبياء مثل إبراهيم وموسى وعيسى ومحمد وهم رسل الله إلى البشر، ج- الاعتقاد في الكتب المنزلة مثل: التوراة، والإنجيل والقرآن، والتي تحتوى على ما أوحاه الله للبشر بواسطة الأنبياء، د- الاعتقاد في القيامة والحساب والجنة والنار، ي- الثقة في وجود آليات أو أنظمة وصلاحياتها لتوجيه الحياة الدنيوية بشكل كريم وبلوغ الحياة الأخروية الخالدة. هذه الوسائل هي أركان الدين الإسلامى الخمس: شهادة أن لا إله إلا الله محمد رسول الله، والصلوات الراتبة، والزكاة، والصوم والحج المفروض للبيت الحرام بمكة. ولقد كان لابن خلدون تحفظات مهمة جدًا حول اعتبار كل من (الإمامة) الحكم والجهاد من أركان الدين. ف - قبول قواعد اجتماعية مؤقتة - تتغير تبعاً للظروف - تحكم حياة الأفراد بشكل عام، لأن المجتمع الإسلامى يتضمن جماعة بشرية كاملة وهى فى الوقت نفسه مجتمع دينى ومدنى حيث يجمع - من حيث المبدأ- بين كل من القانون المدنى والشرعى فى علم واحد هو الفقه.

والوحي الإسلامى يوجد مجموعاً فى القرآن، وهو الوحي بامتياز مثلما أن محمداً هو رسول الله بكل ما تعنيه الكلمة. لكن الأصل الأساسى للنبوّة هو أن الله قد قدر أن يتحدث للبشر من خلال البشر أنفسهم، ومن هنا فإن الله يستخدم أصفياه "المصطفين" الذين يعلنون الحقيقة "النذير"، ويذكرون بشريّته "المذكر"، ويصلحون العادات "المصلح"، ويرون ما هو خفى ومستتر، ويقودون الناس "الهادى"، ويضعون لهم التشريع المناسب "الشارع". وكل هذه الصفات والشروط اجتمعت فى محمد، ويوجد بعضها أيضاً فى أنبياء آخرين. وعملية اختيار الوسطاء (الرسل) بين الله والبشر تتم وفق إرادة الله الحرة، لكن يمكن لبعض الأفراد أيضاً أن يصلوا إلى العالم السماوى والمعرفة العلوية، والتي يحسون نحوها بميل طبيعى واستعداد فطرى: إنهم أولئك الذين يستطيعون تجاوز عالم الحس المحض والمعرفة الحسية الخاصة بالعالم العقلى والمعرفة الفكرية ليصلوا إلى العالم السماوى الذى يشعرون نحوه "باستعداد".

ويأخذ ابن خلدون أفكار الأفلاطونية الإسلامية المحدثة فيحدث عن الأنفس شبه الملائكية التي يتمتع بها الأنبياء الذين يكتسبون عادة التواصل مع الأرواح والملائكة، وتظهر لهم هذه الأرواح خلال الحلم وحالات الوجد، وذلك عندما تهرب النفس من سجن الجسد، وتحلق في عالم الروح المحض. فيستطيع النبي أن يسمع الملائكة؛ بل ويسمع الله أيضاً، بل ويمكنه أن يرى بشكل ما رموز الجلال الفائقة والجس الذي لا يوصف للذات الإلهية. وفي هذه الحالة الحرجة تتعطل الشخصية الإنسانية للنبي وذلك لتلقى رسالة الله، وإن كان على النبي أن يعبر عن تلك الرسالة - فيما بعد - بوسائل البشر.

ويتميز الأنبياء بخمس صفات أساسية هي: 1- الاستعداد الطبيعي النفسي لاستقبال الرسالة الإلهية؛ 2- السلوك الأخلاقي المستقيم والذي لا غبار عليه وهو الذي يمنح النبي العصمة، 3- الحماس - الغيرة - الدينية؛ 4- المكانة الاجتماعية لأن التراث الإسلامي ينسب للنبي أنه قال: " ما بعث الله من نبي إلا في منعة من قومه"، بحيث إنه وإن كان يمكن تأييد الأنبياء بمعجزات، فإنه بشكل عام يفضل استخدام - الاعتماد - على الأشياء المعتادة؛ 5- المظاهر المعجزة التي تؤكد رسالته ودعوته. ويقبل ابن خلدون بشكل واضح المعجزة حيث يذكر على الأقل ما يلي: إحياء الموتى، والرؤية من خلال الأجسام المصمتة والمعتمة، والطيران، والانتقال في الحال إلى أماكن بعيدة، والصعود إلى السماء، والحديث مع الملائكة.

ورسالة النبي لها بُعدان: فردي واجتماعي. ومن خلال البعد الأول تصلح الرسالة حياة الفرد المحدد - بذاته وتنظيماً، ومن خلال البعد الثاني ينشأ المجتمع الذي يعيش فيه الفرد، ويكون معه وحدة طبيعية.

« وإذا كانت مفروضة من الله بشارع يقررها ويشرعها كانت سياسة دينية نافعة في الحياة الدنيا وفي الآخرة، و ذلك أن الخلق ليس المقصود بهم دنياهم فقط

(١) أورد ابن خلدون رواية أخرى تنتهي بعبارة " ثروة من قومه". انظر مقدمة ابن خلدون ص ٧٢ - المراجع.

فإنها كلها عبث وباطل؛ إذ غايتها الموت والفناء، والله يقول: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ (١٦) المؤمنين: ١١٥ فالمقصود بهم إنما هو دينهم المفضي بهم إلى السعادة في آخرتهم، فجاءت الشرائع بحملهم على ذلك في جميع أحوالهم من عبادة ومعاملة حتى في الملك الذي هو طبيعي للاجتماع الإنساني فأجرته على منهاج الدين ليكون الكل محوطاً بنظر الشارع. (١)

وبما أن النبي منوط به صياغة الأحكام - حيث إنه حامل للرسالة الإلهية - وسلطة الحكم فإن هذه السلطة تخصه بشكل مطلق ولا تنتقل إلى غيره إلا بالإتابة. ولهذا فإن الحكومة تخص الخلفاء لكونهم نواباً- يحلون محل النبي- الذى من مهامه حكم المجتمع تبعاً لأوامر الشريعة. «إن الخليفة هو نائب للشارع الموحى إليه، وهو مكلف بالحفاظ على الدين وأن يحكم العالم تبعاً لمبادئ الدين». وبالنسبة للشعوب التى لديها كنز الوحي المنزل، فإن الله قدر للإنسان ما يناسبه بشكل واضح ومحدد سواء فى هذه الحياة أو الحياة الآخروية، ولأجل ذلك يكفى لإقامة نظم الخير والحق تنفيذ فرائض الشارع الإلهى وأوامره. ولكن لما كان الإنسان لا يقبل دائماً تلك الأوامر فقد كان من الضروري وضع الحدود. والشريعة التى مصدرها الوحي المنزل لها أولوية على الشريعة التى تعتمد على العقل الإنسانى. ولا تعتبر عملية متابعة تنفيذها قاصرة على الأنبياء، بل تمتد إلى نوابهم وهم الخلفاء الذين يشغلون السلطة والحكم.

ولقد اعتبر بعض الذين عرضوا آراء ابن خلدون أنه يمثل لونا من التناقض أن يجعل ابن خلدون النبوة هى أصل الإمامة (الحكم) ثم بعد ذلك ينفى عن الحكم طابعه الإلهى، وذلك لأن نص المقدمة كان حاسماً وواضحاً حيث يقول: «إن الإمامة (٢) ليست من أركان الدين وإنما هى شكل لحكومة مكونة ابتغاء الصالح

(١) للمصدر السابق ص ١٥٠ (المترجم)

(٢) هذا ليس رأى ابن خلدون وحده، بل هو رأى أهل السنة جميعاً ولذلك بحثوها - أولاً - ضمن علم الفقه الذى يبحث فى فروع للشريعة، لكنهم انتقلوا بها من علم الفقه إلى علم أصول الدين أو علم الكلام الذى يبحث فى العقائد لما رأوا الشيعة ينظرون إلى الإمامة على أنها للدين -

العام وتحت مراقبة الأمة». وللقضاء على ذلك التناقض يلجئون إلى السياق الذي جاء فيه النص الخاص بالمقدمة الذي يتحدث عن الفرق التي ظهرت بعد وفاة الرسول، ويرون أن الذي ينفيه ابن خلدون هو الطابع الإلهي للإمامية الشيعية. ومع ذلك، فإن قراءة متأنية وواعية ومنظمة لنصوص ابن خلدون لا تسمح بذلك التفسير فهو لا يتحدث مطلقاً باحترام عن الإمامة الشيعية وذلك لكونه مسلماً سنياً وليس من الممكن أن يصفها بحكومة "مشكلة ابتغاء الصالح العام". إن رأى ابن خلدون واضح جداً ويمكن اختصاره في المبادئ التالية:

١. أن كل سياسة يجب أن تكون خاضعة للمبادئ الدينية التي أبلغها الرسول.
٢. أن تنفيذ الشريعة يخص الخلفاء الذين يشغلون الحكم.
٣. أن الإمامة لا تمثل ركناً من أركان الدين مثل الأركان الخمسة.
٤. أن الله لم يعين أي خليفة، وأن اسم خليفة الله الذي أطلقه البعض على أنفسهم هو لون من الفسق وغير سليم.
٥. أن محمداً لم يعين أحداً من أصحابه، وإنما اقتصر على إنابة أبي بكر بإمامة الصلاة الراتبية العامة.
٦. تم اختيار أبي بكر من قبل الصحابة من خلال الإجماع الشعبي "البيعة".
٧. وأن باقي الخلفاء الذين تم اختيارهم بشكل سليم حصلوا أيضاً على تلك البيعة.
٨. ولكي تكون البيعة سليمة يجب أن تكون بالإجماع، وعندما تُمنح البيعة فإن الله هو الذي يمنح الخليفة شرعيته.

«وقاعدة الإسلام وأنها تثبت - عندهم - بنصر من الرسول صلى الله عليه وسلم على من يخلفه. د. مذكور.

ومن ثم، فإن الإمامة ليس لها مصدر إلهي مباشر؛ بمعنى: أن الله لم يوح بها، كما أن النبي لم يقرر لها لأحد. وإن الذي أنشأه الله هو الأمة وهي جماعة المؤمنين، وفقط من خلال هذه الجماعة يمكن إقامة الإمامة. وكل سلطة مصدرها الله. ولم يكن محمد أقل وضوحاً من القديس بولس حينما قرر ذلك. ويكرر المسلم يومياً مرات كثيرة قول: " لا حول ولا قوة إلا بالله " وهذا المبدأ هو أصل الإمامة، وإن كان لا يمنحها بشكل مباشر طابعاً إلهياً. وبالنسبة للمؤمن فإن كل شيء مصدره - بشكل غير مباشر - هو الله.

إن الرسالة الإلهية التي يشتمل عليها الوحي النبوي لا تتمثل في تشريع فقط تخضع بتنفيذه الجماعة الاجتماعية لله، وإنما يتطلب استجابة شخصية لله. والقبول الإيجابي لذلك يمثل الإسلام وهو الذي يعنى الاستسلام لله، والرفض السلبي يعنى الكفر والفسوق، ويجوز تقويمه من خلال الجهاد. وذلك القبول الإيجابي يفترض - ويعنى - الإيمان ويؤدي - فى نفس الوقت - إلى تولد ذلك الإيمان وتتميته. لأن الإيمان ليس شيئاً آخر إلا القبول الواعى للوحي الإلهي المبلّغ بواسطة الأنبياء الذين يعلموننا الحقائق التي يجب علينا «أن نعتقد بها فى قلوبنا وأن نفهمها بعقولنا وأن ندعو إليها بلساننا، وأن نعلنها فى كلامنا»، وإن الإيمان لا يتطلب معرفة حقيقة ذات الله حتى ولو بطريق المشابهة والقياس، ويكفى الاعتراف بوجوده و ببعض صفاته (القادر على كل شيء، العليم، الحكيم المدبر). والخطوة الأولى نحو الإيمان هي قبوله؛ لأنه من الصعب على العقل أن يفهمه لو لم يُفتح القلب لله، ولكن لا تكفى الطاعة الداخلية وإنما ينبغى أن ندعوه - نذكره - بلساننا وأعمالنا.

والوحي هو تكليف موجه للإنسان ويؤدي إلى خلق سلوك راسخ فى النفس، حيث يكون سبباً فى (تحصيل) العلم الضرورى أى التوحيد وهو المبدأ الأول للإيمان الذى يؤدي إلى السعادة. ويعتبر الإيمان مصدراً لكل التكاليف وله العديد من المستويات أو المراتب. وأولى هذه الدرجات هي اعتقاد القلب المعبر عنه باللسان.

وأعلى درجات الإيمان هي اكتساب عادة (الإيمان) التي تنتج عن إيمان القلب، وتتغلغل في كل أفعال الإنسان التي تحدث بعد تلك العقيدة وتستولى على القلب وجوارح الجسم الأخرى. وهكذا فإن كل الأفعال الإنسانية تخضع - بشكل كامل - للإيمان. وهذا هو أعلى وأسمى درجة للإيمان ويسمى الإيمان الكامل، والذي من خلاله يستحيل على المؤمنين أن يرتكبوا المعاصي لأن النفس لا تكون حرة لتعصى عندما تستولى عادة الإيمان على النفس؛ لأنها قد تحولت إلى طبيعة أخرى.

والمظهر الأول الطبيعي الخارجي للإيمان هو الصلاة، والتي من خلالها تتصل النفس مع الله بواسطة المناجاة، ودرجات الصلاة تتناسب مع درجات الإيمان، ومن هنا كانت الصلاة واجبة على كل مؤمن، ويعتبر من لا يؤديها رافضا - بشكل فعلى - للوحي النبوي ويستحق وصف الفاسق. وإن الموقف الاجتماعي والفردى من الوحي النبوي لا يتمثل فقط في تحديد تشريع للأمة ووضعه، وفي الإيمان وصلاة المؤمنين وإنما في تخصيص أماكن معينة أو مساجد، يتم فيها أداء الصلاة جماعة علنا بشكل أفضل وأعظم. وإن الله لم يختار فقط بعض البشر أنبياء وإنما اختار أيضا بعض الأماكن مساجد له. ولقد سار ابن خلدون على خطى التراث الإسلامي حيث فضل المساجد الثلاثة: الحرم المكي والمدني وبيت المقدس على غيرها. واعتبر ابن خلدون أن ضم بيت المقدس بالنسبة للأماكن المقدسة من قبل الإسلام هو إشارة أخرى إلى وحدة النبوات؛ وأن مؤرخا كابن خلدون، الذي كان يعرف جيدا الأحداث الدرامية التاريخية التي حدثت في تلك المدينة يقبل هذا بدون أى تحفظ ويقول: «انظر كيف تدرجت الفضيلة في هذه المساجد انمظومة نما سبق من عناية الله لها وتفهم سر الله في الكون وتدرجه محكم في أمور الدين والدنيا»^(١)

(١) مقدمة ابن خلدون - الفصل السادس، ص ٢٨٨ - المراجع.

4- الأسس الوضعية للمجتمع:

أ- المبادئ الأساسية للتاريخ:

بعد إقرار نقاط الانطلاق التي ذكرناها، يرى ابن خلدون أنه يمكن استنتاج مبادئ معينة اكتشفها هو وعرضها، وذلك من خلال تحليل الأحداث التاريخية. وهذه المبادئ تكون كالتالي:

- 1- أن (دراسة) التاريخ يجب أن تعتمد على تحليل أحداث محددة. 2 - أن هدف التاريخ - بشكل رئيسي - هو علم العمران؛ لأن هدف هذا العلم هو تعريفنا- إخبارنا- بالوضع الاجتماعي للإنسان بمعنى الحضارة أو العمران- وكذلك إخبارنا عن الظواهر الملازمة لذلك مثل الحياة البدوية- الخشنة، وما يحدث للعادات من تغير واعتدال، وروح الأسرة والقبيلة، وخصوصية اتصاف بعض الشعوب بالنفوذ عن شعوب أخرى. وما سبق يمثل الأسباب التي تؤدي إلى نشأة الإمبراطوريات والعائلات المالكة، والأنواع المختلفة من المناصب، والمشاغل التي يكرس لها الأفراد عملهم وجهدهم، وذلك مثل المهن والحرف. 3- أن كل الأحداث التاريخية لها تفسير اجتماعي أو اقتصادي أو سياسي أو عرقي أو وضعي... الخ.
- 4- والمجتمعات التاريخية الحقيقية - بمعنى الأمة والجماعات السياسية - تعتمد على مبدأ أصل السيادة وتطورها؛ 5- وأن أي ظاهرة تاريخية، مهما بدت لنا بسيطة أو عادية، يجب أن يكون لها سبب اجتماعي كاف، ولهذا لا يكفي ابن خلدون بسرد الأحداث وإنما يحاول تفسيرها. 6- والأحداث التاريخية يمكن أن تنتج عن التوافق الاجتماعي الواقعي أو الفعلي، لكن أيضا تنتج عن اختلاف في أصل الجماعات البشرية. وقد استطاع ابن خلدون الذي كان يعرف جيدا الممالك الإسلامية في تونس وفاس وبجاية وغرناطة أن يلاحظ تلك الأمور وينتبه إليها. 7- يجب تحديد العلاقة الإيجابية أو السلبية التي توجد بين التقدم المادي والثقافي

والنفوذ والقوة السياسية. 8- لكى يمكن تفسير الأحداث التاريخية يجب معرفة ثلاثة أنواع من الظواهر: أ- الطبائع النفسية للمجموعات الإنسانية. ب- خصائص الحياة الاقتصادية للجماعات الإنسانية وعلاقتها بالأوضاع الجغرافية. ج- الظواهر السياسية التى تتحكم فى الأحداث التاريخية.. 9 - ويلجأ المؤرخ، متى كان ذلك ممكناً له، إلى الأسباب الطبيعية المحضة فقط لشرح الأحداث التاريخية. 10 - أن الوحدة التاريخية لا يصنعها الأفراد أو الدول وإنما الجماعات الاجتماعية المتجانسة؛ ولا يمثل الأشخاص المحددون الذين يلعبون أدواراً رنسية فى التاريخ قادة فرديين للشعب والجمهور وإنما هم نتاج لتلك الجماعات. 11- لا يتحكم عامل الوراثة فى سلوك الفرد والمجموعات الاجتماعية أو الطبقات وإنما يقوم بذلك الوسط الاجتماعى.

ب- الأسس الاجتماعية والاقتصادية:

إن خضوع الظروف التاريخية للوسط الاجتماعى قادت ابن خلدون إلى طرح مشكلة العلاقات بين الطبقات الاجتماعية وأساسها الاقتصادى، ولكن بشكل لا ينفق فى حالات كثيرة مع التفسيرات الغربية لتلك الأمور. إن ابن خلدون هو المؤرخ المسلم الوحيد الذى نجا من اللوم الذى عادة ما يوجه إلى المؤرخين المسلمين والخاص بتجاهل تأثير العوامل الاقتصادية. حيث يقول: إن المجتمع ظاهرة طبيعية تعتمد على نوعين من العلل الرئيسية؛ الأولى هى الاقتصادية، والثانية هى الأمن⁽¹⁾. لأن الإنسان - الذى يعيش وحيداً- لا يمكنه جلب كل ما يحتاج إليه فى شئون الحياة ولا رد الاعتداءات. ولهذه الأسباب يمكن أن يُضاف سبب آخر هو الحاجة لسلطة تردع وتمنع الأفعال السيئة الإنسانية، حيث إن الإنسان هو الحيوان الوحيد الذى لا يمكنه أن يعيش بدون حماية من قبل شخص آخر.

(1) مصداقاً لقول الله تعالى: ﴿لَمْ أَكُنْ مِنْهُمْ جُوعًا وَهُمْ مِنْ خَوْفِي﴾ سورة قريش، آية رقم ٤ - المترجم

ويعتبر السبب الاقتصادي أهم تلك الأسباب. ولهذا يصنف ابن خلدون الشعوب تبعا للعمل الذي يمارسونه: 1- أصحاب الحرف والمهن وهم الذين يعيشون في المدن. 2- الفلاحون ويعيشون في القرى. 3- الرعاة، ويمكن أن ينقسموا إلى نوعين، تبعا لما إذا كانوا يربون قطعان الثيران والأغنام أو يربون الجمال فقط. ومن بين النوع الأول يوجد البربر والأتراك، والنوع الثاني يتكون من العرب والأكراد. وكذلك يؤثر كل من المصادر الطبيعية والمناخ في طريقة حياة الشعوب. وعندما يتحدث عن العرب الذين يقطعون الصحراء ويعتمدون على اللبن في طعامهم فإنه يمدح الصفات الرائعة للبن. وكذلك فائدته الكبيرة للجسد والروح، حيث يبين في العديد من المرات أن الفروق في العادات وطريقة التفكير بين الشعوب تعود إلى كيفية التغذية والتقوت.

كذلك، فإن الثروة تلعب دورا في الأحداث التاريخية؛ فقد قام العرب والمغول بفتوحات كبيرة وواسعة؛ لأنهم كانوا يعيشون في الصحراء، وكانوا يترقبون الفرصة لمهاجمة المدن الغنية وذلك لمهاراتهم العسكرية. (5) ويمثل الفقر والجوع بوتقة حقيقية للفضيلة. ولهذا يعلن ابن خلدون أنه يؤيد الحياة البسيطة التي تقوم على الزهد؛ ولكي يبين المميزات العظيمة لحياة الزهد يضرب أمثلة من حياة الحيوان، حيث يقارن بين حيوانات تعيش في الصحراء وحيوانات أخرى مشابهة تعيش في السهول الخصبة، ويقارن مثلاً بين الغزالة والعنزة، وبين الزرافة والجمال... إلخ.

وتتميز نظريات ابن خلدون الاقتصادية بموضوعيتها وتصف الظواهر الأساسية للإنتاج (الزراعة، الرعي، الحرف، الآلات... إلخ) ولكنه لا يحلل النظريات حول حق الملكية والعمل... إلخ، لأن تلك الأبحاث قد تعارض المبادئ الدينية لأن من يدرس تلك المفاهيم فإنه ينبغي إيجاد إدارة حكومية جيدة لشعبه. ويعتبر ابن خلدون الأحداث الاقتصادية أشياء طبيعية ولا يمكن تغييرها وتكون أكثر استقرارا من الأمور السياسية. وهي اعتبار ناتج - بكل تأكيد - عن التغيير

المستمر في العائلات المالكة الذي كان يحدث في عصره، في مقابل ثبات الأمور الاقتصادية التي كانت تتغير بشكل استثنائي وذلك للتكيف مع نوع آخر من الحياة الاجتماعية. وهكذا استطاع ابن خلدون أن يلاحظ كيف أن قبائل بدوية تبنت الحياة المدنية، ومارس أفرادها الزراعة عندما استولوا على إحدى المدن وأقاموا فيها. وفي الحقيقة، فإن المدينة كانت تتابع مسيرة حياتها، وأن الشيء الوحيد الذي حدث هو تغير الأشخاص.

ولا يحاول ابن خلدون في هذه النقطة أن يكون فقيهاً أو فيلسوفاً، ولا أن يعطي قواعد نظرية اقتصادية يمكن أن تقيد في دعم قواعد الفقه أو الأخلاق. على العكس، فإنه يعطي أهمية كبرى للسكان ويحلل علاقة أحوالهم بثناء بلادهم. وهذه العلاقة مزدوجة: فعادة ما يكون لدى الشعب الكبير ثروة كبيرة، وعلى العكس: فيمكن لحكومة جيدة تعمل على تنشيط الحرف والتجارة أن تزيد بشكل ملحوظ عدد السكان. لكن عندما يكون عدد السكان كبيراً (أكثر مما يجب) فإن الأمر يصل إلى أعلى المنحنى ويبدأ بعد ذلك التدهور. كذلك، وجدت أسباب خاصة بعلم الاجتماع تؤثر في (عدد) السكان؛ فمثلاً، سبب عدد السكان المحدود جداً في المدن في أقاليم معينة من شمال إفريقيا هو أن سكانها البدو يفضلون الحياة في خيامهم في الجبال على الحياة في المدن. وعلى العكس، في المشرق توجد مدن كثيرة لأن سكانها لم يهتموا كثيراً بأن يفقدوا استقلالهم ونقاء دمائهم.

ويخصص ابن خلدون فصلاً كاملاً لتذبذب أسعار السلع حيث إن ذلك له أثر في الحياة الاجتماعية. ويشرح فيه تأثيرات الحياة السياسية في الأسعار حيث يشير إلى أن المضاربين ينتهزون فترات اضطراب المجتمع ومروره بالفتن فيشترون عندما تنخفض أسعار السلع والعقارات وذلك بسبب غياب الأمن، ويبيعونها في الوقت المناسب. ويعلن ابن خلدون أنه يؤيد اقتصاداً من النوع الثابت القليل المرونة، وتكون فيه العملة معدنية، وأن يتم الإقلال جداً من القروض. والحرف والتجارة يجب أن توجه وأن يتم تنظيمها تبعاً للناحة دقيقة وصارمة تترك هامشاً

محدودًا للمبادرة الفردية، فأفراد نقابات المين يرون في أى نوع من التجديد خديعة وغشًا، من ثم كان على النقباء - المحتسبين أن يحددوا أسعار البضائع.

ونظرًا لجمود هذا النوع من الاقتصاد فقد كان من الصعب التدخل لإحداث تغييرات لعلاج المشكلات الاقتصادية في وقت الأزمات، وكان الحل الوحيد لعلاج المشكلة يتمثل في تغيير الأسر الحاكمة: ويحكى ابن خلدون ما كان يتم في أيامه، ففي الأيام الأخيرة من حكم عائلة مالكة - وذلك عندما تصل إلى مرحلة التدهور - تزداد الضرائب، وتحدث فوضى في الاقتصاد؛ ولا يرغب الناس في زراعة أراضيهم؛ لأن الحكومة تتقل كاهلهم بالضرائب فينتشر الجوع والأوبئة. ومع قدوم أسرة مالكة جديدة تبدأ مرحلة من الرفاهية؛ لأن في المجتمعات الشابة - أى حديثة النشأة - تتميز الحكومة بالرفقة والاعتدال وذلك بسبب الأفكار الدينية، إذا كان ذلك سبب انتصارها، أو بسبب المشاعر النبيلة التى تملأ نفوس الشعوب البدوية. فالشعب يعمل وهو سعيد، ويزيد عدد السكان. وتسير الأمور بشكل طيب حتى الجيل الثالث، ومعها يصل السكان إلى أعلى مستوى من الرفاهية ثم يبدأ التدهور. هذه الدورات تتكرر بشكل دائم (6) لا يمكن تجنبه أو منعه، وينتج عن ذلك أزمات لا طائل منها، لأن الشيء الوحيد الذى يتغير هو الحكومة. أن سقوط عائلة مالكة هو الحل: إذ من خلال المذابح والجوع يقل السكان.

ج- الأسس النفسية والاجتماعية:

يعتبر ابن خلدون أن الطباع النفسية لكل شعب تعود إلى الظروف المادية التى يعيش أفرادها فيها. وهذه الطباع ليست وراثية وإنما تكتسب من خلال التعليم وتتحدد من خلال العادة. وكان الرسول قد قال: «كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه»؛ والتربية والعادة تعطى طبيعة ثانية جديدة تتكون فوق الطباع الفطرية. ونفس التفسيرات الخاصة بعلم الاجتماع التى يقدمها ابن خلدون عن الحياة الاقتصادية للشعوب نقيده في شرح الخصائص النفسية للمجموعات البشرية .

ففى المقام الأول يبرز تأثير المناخ: فالمناخ الحار والجاف يجعل الأفراد سعداء ونفوسهم خفيفة وتلقائيين، كما يمكن أن يلاحظ ذلك فى مصر؛ وسكان البلاد الباردة والتي بها مستوى عال من الرطوبة لديهم مزاج على العكس تمامًا فهم يميلون إلى الحزن وهم ذوو بصيرة مثلما يحدث فى مدينة فاس حيث «إن الرجل منهم ليدخر قوت سنتين من حبوب الحنطة، ويباكر الأسواق لشراء قوته ليومه مخافة أن يرزأ شيئاً من مدخره»^(١) وفى المقام الثانى، لدينا نوع الحياة التى تمارس: فعندما تعرض ابن خلدون للحديث عن البدو الذين يعملون فى تربية الجمال، لاحظ أنهم: «هم أكثر ظعنا وأبعد فى الفقر مجالا ... وربما زادتهم الحامية عن التلول أيضا فأوغلوا فى القفار نفرة من الضعة منهم فكانوا لذلك أشد الناس توحشا وينزلون من أهل الحواضر منزلة الوحش غير المقدور عليه والمفترس من الحيوان العجم»^(٢).

إن هذه الشعوب الأقل حضارة ومدنية هى التى قامت بأكبر الفتوحات وذلك لأسباب اقتصادية أكثر من كونها تاريخية أو دينية. فمثلاً: العرب والأكراد والمرابطون والموحدون...الخ قاموا بفتوحات كبيرة لأنهم لم تكن لديهم أرض يمكنهم أن يعيشوا فيها فى رخاء، وأن أرضهم كانت سينة لدرجة أن أى أرض يفتحونها كانت ستبدو بالنسبة لهم أفضل منها بكثير. (7)

كذلك تؤثر السلالة أو العرق فى الحالة النفسية لشعب ما، لكن يجب أن نأخذ فى الاعتبار أن مفهوم السلالة أو العرق كان بالنسبة لابن خلدون يعنى رابطة القرابة بين أفراد القبيلة. أن روح القبيلة كان موجودا بشكل كبير جداً بين القبائل البدوية، التى كانت تعتقد أن رابطة القبيلة هى أفضل رابطة بين البشر. وتبعاً لابن خلدون فإن تلك القبائل كانت تتمتع بكل الفضائل المحببة، ولكن هذه النتيجة ربما تعود إلى الانتصارات العسكرية لبعضهم وإلى الأسباب السياسية التى ذكرناها سابقاً.

(١) المصدر السابق ص 68 (المترجم)

(٢) المصدر السابق ص 95 (المترجم)

إن القوة السياسية للعرب كانت قدرا من عند الله، أما سلطانهم العسكري فيعود إلى أنهم كانوا متحدّين برابطة الدم ونقاء سلالتهم. وقد كان ابن خلدون حذرا جدا - حريصا جدا - حيث أشار إلى أن ذلك النقاء يعود إلى رفض أبناء الشعوب الأخرى مشاركة العرب حياتهم، وليس لأن العرب رفضوا تبني نوع آخر من الحياة، فقد كانوا دائما مستعدين لذلك عندما تمنح لهم الفرصة. من ثم، فإن فضائل العرب تعود إلى نوع الحياة التي كانوا يحيونها أكثر من اعتمادهم على أصلهم. ولقد مثلت الفتوحات التي قام بها البدو من العرب والترك أهم الأحداث في عالم المشرق، ونفس الشيء حدث في شمال إفريقيا- المغرب. ولتفسير الانتصارات العسكرية يفضل ابن خلدون دائما النمط الاجتماعي والذي يعتبر بالنسبة له أساسيا: والذي تمثل في روح الحياة البدوية.

فبجانب المناخ، ونوع الحياة والسلالة، وهي الأسباب المادية التي تؤثر في الناحية السيكولوجية الاجتماعية، يضع ابن خلدون أسبابا نفسية بكل ما تعنيه الكلمة، ومن بين ذلك قانون التقليد أو التعاطف، وعكسها القانون المتمثل في ميل الناس للحرب. ومن خلال قانون التقليد، وبفضل تأثير الإعجاب بميل الأشخاص الذين يعيشون معنا إلى تقليد نوع معين من الحياة، بمعنى أن الأقل يقلد الأعلى. ويعرض ابن خلدون هذا الأمر على النحو التالي:

«إن النفس تعتقد الكمال فيمن غلبها وانقادت إليه، أما لنظره بالكمال بما وقر عندها من تعظيمه أو لما تغالط به من أن انقيادها ليس لغلب طبيعي وإنما هو لكمال الغالب، فإذا غالطت بذلك واتصل لها اعتقاد فانتحلت جميع مذاهب الغالب وتشبهت به وذلك هو الاقتداء»^(١)

والنتيجة تبدو بدوية: أن الطبقات النبيلة والمحاربة لا يجب أن تعيش في المدينة لتحافظ على تميزها ولتبقى بعيدة عن عامة الناس من الشعوب.

(١) المصدر السابق ص 116 - المترجم.

والميل الذى هو عكس التقليد والموجود لدى الناس يدفع الأفراد إلى القتال؛ فالحرب أيضا تمثل ظاهرة طبيعية شرعها الله:

«اعلم أن الحروب وأنواع المقاتلة لم تزل واقعة فى الخليقة منذ برأها الله، وأصلها إرادة انتقام بعض البشر من بعض ... وهو أمر طبيعى فى البشر ولا تخلو منه أمة ولا جيل.»^(١)

وأسباب الحروب كثيرة: منها الرغبة فى الاستيلاء على ثروات الشعوب الأخرى؛ وحب الذات أو الأنانية، والخصام... إلخ. ولا يشير ابن خلدون إلى الأسباب الدينية إلا بشكل عابر لا يكاد يذكر. فالحروب هى التى تنشئ النفوذ السياسى وتحافظ عليه. وهذه النتائج استخلصها ابن خلدون من التجربة، ففى الشعوب البدوية التى كان يعرفها جيدا ومدحها كثيرا، كانت ألوان التسلية الوحيدة الممكنة تتمثل فى الصراعات والانتقامات، فلم يكن يخطر ببالهم التعلم أو طلب الثراء وذلك بسبب ثقافتهم المحدودة، كما لم تسمح لهم حياتهم الحربية بامتلاك شيء يخافون عليه ويتحول إلى عائق فى طريقهم للحرب.

5- المبادئ الوضعية للسياسة

أ- القواعد أو الأسس السوسولوجية:

فى الفترة التى عاش فيها ابن خلدون وكتب مؤلفاته كانت الفكرة السياسية الوحيدة المنتشرة والمسيطرة هى التى لها علاقة بالدين الإسلامى، أما الوطنية، كما نفهمها اليوم، فلم تكن توجد بين مسلمى شمال إفريقيا حيث كان مفهوم السيادة يعتمد لديهم على القوة العسكرية فقط. وكانت العائلات المالكة والإمبراطوريات تعتمد فى نشأتها على القوة؛ وداخل كل أسرة مالكة كان تغيير الحكم يتم من خلال المؤامرات

(١) المصدر السابق ص 215 - المترجم.

والثورات والاضطرابات... إلخ وكان ابن خلدون يعرف ذلك جيدًا، وشارك شخصيًا أكثر من مرة في تلك المؤامرات.

ومن ناحية أخرى، ففي ذلك الوقت لم يكن يوجد أى أطروحة قانونية سارية حول الشرعية، لأن المفهوم الخاص بمهمة الخليفة كان قد سقط بسبب الانقسام السياسى، وكانت الآراء فى هذا الصدد لا تزيد عن كونها تبريرات للأوضاع المفروضة على أرض الواقع وذلك لإضفاء الشرعية على حكومات الأمراء القائمة. بالإضافة إلى ذلك فإن ابن خلدون لم يفكر مطلقًا فى أن المجتمع يمكن أن يرتقى وينتظم بفضل عمل مُشرع. وابن خلدون، بوصفه مسلمًا تقيًا، كان يرى أن المؤسسات وضعها الله مرة واحدة وإلى الأبد، وليس من المناسب تغييرها لأن التغييرات تجلب معها ضعف الدولة. ويمكن أن تتم تغييرات فى الأسرة الحاكمة والأمراء، فى حين ينبغي أن تبقى الأشكال السياسية بدون تغيير.

كان ابن خلدون من مؤيدى الحكيم الملكى المطلق الذى يخضع فيه الشعب للملك ولنوابه. وكان شمال إفريقيا، فى زمن ابن خلدون، تعاني من الانقسام فى شكل مجموعات مختلفة جدًا من الصعب التوفيق بينها. فالمدن الساحلية كانت أكثر مدنية وحضارة، أما مدن الداخل - السهول - فقد كانت متأثرة بحروب القبائل البدوية وعمليات النهب التى يقومون بها. كانت هذه القبائل على استعداد دائم - وذلك استجابة لروحهم العسكرية - للتدخل بالقوة لتعيين الملوك الصغار وخلعهم، وكانوا يحدثون بذلك ثورات صغيرة. أما البربر الذين يعيشون فى الجبال والصحراء فكانوا يشكلون قبائل قلقة، ومتوحشة تقريبًا، وقد امتلأت نفوسهم بالتعصب حيث كانوا يتجمعون حول الأولياء أو المرابطين ويضغطون بشكل مستمر على المناطق الحضرية.

ولم يكن سكان المدن يتدخلون فى الصراعات بين العائلات الملكية أو الطامعين فى العرش، حيث إن أسلوب حياتهم كان يجبرهم على الخضوع للحكومة القائمة ويدفعون لها الضرائب الخاصة بهم، ويدفعون أيضًا ضرائب للبدو لكى

يحموهم، أو على الأقل حتى لا يعتدوا عليهم. وأمام هذا الوضع، فلم يكن غريباً على ابن خلدون أن يفكر في أنه ينبغي على الأفراد أن يخضعوا لسلطة قوية، ولكن نظراً لطبيعة النموذج الموجود في تاريخ شمال إفريقيا فإنه ظل متردداً ولم يقرر بشكل حاسم أى نوع من الحكومة يميل إليه. وعند تأمل تلك الحالة السياسية، فلم يكن بوسع ابن خلدون أن يفهم كيف يمكن أن توجد جماعة تحكم نفسها حكماً ذاتياً من خلال مجلس من المواطنين، وأن تعيش معزولة ومعزلة لكل لون من ألوان الاحتياج بدون أن تتمتع بحماية أحد، أى بدون أن تكون مدعومة من القبائل البدوية التي لا يمكن استبدالها حيث اعتبر أن عدم وجودها هو سبب خراب الأندلس.

ب- أصل السيادة:

كان أصل السيادة يتمثل في قوة مجموعة من القبائل ذوى الروح العسكرية يستولون على بقعة من الأرض ويبقون في الحكم فيها بالقوة. ولكن الناس ينسون كثيراً أصل السيادة: فيقول ابن خلدون:

«إن البشر - الناس - لا يعرفون أو نسوا أصل الحكم والعائلة المالكة». ويفسر تكوين إمبراطوريات جديدة على الشكل التالي: «يستبد ولاية الأعمال في الدولة بالقاصية عندما يتقلص ظلها عنهم فيكون لكل واحد منهم دولة يستجدها لقومه وما يستقر في نصابه يرثه عنه أبناؤه أو مواليه ويستفحل لهم الملك بالتدريج.»^(١)

والأمر لا يتم دائماً على هذه الوتيرة، ففي حالات أخرى دفع فرد واحد قبيلته إلى الحرب وذلك لنصرة مبدأ سياسي أو ديني. والقوة العسكرية ضرورية سواء في الحرب أو في السلم. في هذه الحالة الأخيرة يجب أن توجد القوة على الأقل في حالة استعداد وترقب، لأنه بدون القوة، سواء كانت كامنة أو فعلية، قد يدمر العدو المجتمع، والشعوب الوحيدة التي يمكن أن تبقى حرة ومستقلة هم سكان الجبال والقبائل البدوية، والتي يُبدى ابن خلدون نحوها إعجاباً شديداً لأن لديهم

(١) المصدر السابق ص 239 - المترجم.

الشجاعة فى رفض دفع الضرائب كما أنهم لا يخضعون لأحد، وكان ينتهى بهم الأمر دائما إلى القتال وهزيمة أعدائهم.

هذا المفهوم عن الحكم يقود ابن خلدون إلى أن يعتبر أمر الصالح العام شيئا ثانويا. فالسيد أو الملك لا يمارس الحكم لمصلحة خير عام مفترض، وإنما ليعزز ويقوى من سلطانه ويحكم؛ إذا كان ذلك ممكنا، باتباع أوامر الشريعة الإلهية. إن ابن خلدون لا يجد حلاً للمشكلة السياسية: أما العيش فى حياة حرة مثل القبائل البدوية، أو الخضوع مثل سكان المدن.

«إن السياسة العقلية التى قدمناها تكون على وجهين: أحدهما يراعى فيها المصالح على العموم، ومصالح السلطان فى استقامة ملكه على الخصوص وهى على جهة الحكمة. وقد أغنانا الله تعالى عنها فى الملة ولعهد الخلافة لأن الأحكام الشرعية مغنية عنها فى المصالح العامة والخاصة وأحكام الملك مندرجة فيه .» (١)

6- قوة الترابط الاجتماعى

أ- أصل العصبية:

إن تجربة ممالك شمال إفريقيا فى عهد ابن خلدون قادتة إلى فكرة أن المنتصرين هم الذين يعيشون حياة أقل مدنية، وأن النصر ليس سببه ألوان التقدم التى تحدثه الحضارة فى وقته، ولا الأسلحة، التى كانت تقريبا متشابهة لدى الطرفين، وإنما يعود إلى أسباب أخلاقية معينة؛ وهذا التفوق الأخلاقى كان يجده فى أعلى درجة لدى القبائل البدوية.

(١) المصدر السابق ص 243 - المترجم

«إن الأمم المتوحشة أقدر على التغلب وانتزاع ما في أيدي سواهم من الأمم... وإذا كان الغلب للأمم إنما يكون بالإقدام والبسالة فمن كان من هذه الاجيال أعرق في البداوة وأكثر توحشا كان أقرب إلى التغلب على سواه إذا تقاربا في العدد وتكافأ في القوة العصبية.»^(١)

والصفات الأخلاقية - الملحة لتلك الشعوب - تعود إلى ظروف حياة معينة. فمثلاً: العيش في الصحارى يعنى الحرمان من أشياء كثيرة، وأن يعيش الفرد حياة زاهدة جداً، ولدى سكانها استعداد دائم لزد أى هجوم، وليس لديهم أسوار تدافع عنهم وتحميهم، ولهذا يجب أن يعيشوا في حالة استعداد دائم، وبدون أن يضعوا في اعتبارهم عند دفاعهم عن أنفسهم أى شيء إلا شجاعتهم ومساعدة حلفائهم.

«أهل البدو، لقدرهم عن التجمع، وتوحشهم في الضواحي، وبعدهم عن الحامية، وانتبازهم عن الأسوار والأبواب، قائمون بالمدافعة عن أنفسهم لا يكلونها إلى سواهم، ولا يتقون فيها بغيرهم، فهم دائماً يحملون السلاح، ويتلفتون عن كل جانب في الطرق، ويتجافون عن الهجوم إلا غراراً في المجالس وعلى الرحال وفوق الأقتاب، ويتوجسون للنبات والهيئات، ويتفردون في القفر والبيداء، مدلين ببأسهم واثقين بأنفسهم، قد صار لهم البأس خلقاً والشجاعة سجية، يرجعون إليه متى دعاهم داع أو استغفرهم صارخ.»^(٢)

إن حياة الصحراء تنمى روح الأخوة والصحبة بين أفراد القبيلة المستعدين دائماً للتعاون فيما بينهم. وروح التضامن هذه، بالإضافة إلى شجاعة لا نظير لها يشكلان قوة ترابط اجتماعي ذات طابع خاص، ألا وهي "العصبية"، والتي عندما تستخدم في نصره قضية سياسية فإنها كانت تسمح للبدو بالانتصار على أعدائهم الأقوى منهم عدداً وعدة.

(١) المصدر السابق ص 109 - المترجم.

(٢) المصدر السابق ص 98 - المترجم.

إن امتلاك قوة الترابط الاجتماعي تمثل النبل الحقيقي. وبالنسبة للعالم العربي الإسلامي كان مفهوم الأرستقراطية يعنى طبقة عليا ذات عدد محدود وامتيازات كثيرة، وينتمى إليها بالمولد، حيث يشغل أفرادها المناصب السياسية بحق ذاتي لهم. ولكن في شمال إفريقيا كان من الصعب جدا ضمان استمرار طبقة النبلاء بسبب عدم استقرار العائلات الحاكمة، ولهذا يرى ابن خلدون أن النبل يجب أن يطلق فقط على قوة الترابط الاجتماعي الخاصة بأعضاء في مجموعات مغلقة، وهؤلاء الأفراد جديرون - بفضل تلك القوة - بالحكم، حيث يستطيعون بهذا الشكل بث الطابع العسكري الخاص بالبدو في الحياة السياسية للمواطنين.

وهذا المفهوم حمل ابن خلدون على رفض فكرة الأرستقراطية الموجودة لدى مسلمي الأندلس، التي كانت تقود إلى الاختفاء التام لأي قوة ترابط اجتماعي فيما بينهم، وبسبب هذا التغير عمّ الخراب حكم العرب في ذلك البلد، وأدى كذلك إلى سقوط حكم العائلة التي أقامته. لقد فقد العرب الأندلسيون قوة الترابط الاجتماعي والتعاون فيما بينهم التي قادتهم إلى الحكم، ولم يحافظوا إلا على سلسلة أنسابهم، وظنوا أنهم بميلادهم وبعملهم في الحكومة يمكنهم فتح البلاد وحكم البشر.

كذلك ينتقد ابن خلدون رأى ابن رشد المشابه لرأى المسلمين الإسبان:

«وقد غلط أبو الوليد بن رشد في هذا لما ذكر الحسب في كتاب الخطابة من تلخيص كتاب المعلم الأول، والحسب هو أن يكون من قوم قديم نزلهم بالمدينة ولم يتعرض لما ذكرناه، وليت شعري ما الذي ينفعه قدم نزلهم بالمدينة.»^(١)

(١) المصدر السابق ص 106 - المترجم .

ب- العصبية وتطور الطبقات الاجتماعية:

يرى ابن خلدون أن تطور الطبقات الاجتماعية يعتمد على قوة الترابط الاجتماعي وعندما تختفى تلك الروح والظروف التي جعلتها تظهر تضمحل نفس المجموعات الاجتماعية التي أنشأتها. وإذا استطاع أفرادها البقاء في الحكم، فإن ذريتهم سوف تعيش حياة هادئة وستضعف طاقاتهم إلى أن تضعف معنوياتهم ويفسدوا أخلاقيا بشكل كامل: «إن النبل والشهرة تعتبران من الأمور العارضة في الحياة الإنسانية وتصل إلى نهايتها بعد أربعة أجيال». بعد ذلك يشرح كيفية تلاشي قوة الترابط الاجتماعي وضياعاها على النحو التالي: يبقى الحكم السياسي عند المؤسس كاملا، ويضعف على أيدي أبنائه ويختفى تماما في عهد أحفاده. ويصل الأمر بالحاكم إلى الاعتقاد في تفوقه الفردي وثقته به، وحينئذ لا يكون قادرا على المحافظة على وضعه المتميز. من ثم، فخلال أربعة أجيال تحدث من جديد الدورة التاريخية كاملة - بالكامل - بدءا من عهد مؤسس الإمبراطورية، والذي يتميز بالكمال المادي والأخلاقي وانتهاء بمن تنهار السلالة على يديه، والذي يخلو من أي فضيلة بسبب حياته المفسدة. لكن بالنسبة لابن خلدون، فإن كل جيل يدوم أربعين سنة لأن «سن الأربعين هو الوقت الذي يمتلك فيه الفرد كفاءته أو ملكاته بشكل كامل».

ج- معنى التاريخ:

لكي نفهم معنى التاريخ والدرس الذي يقدمه يجب أن نأخذ في الحسبان الأفكار التي عرضناها في السابق حول تأثير الأحداث والعوامل الاقتصادية والجغرافية (المناخ، والتغذية ونوع الحياة... إلخ) في تكوين المجتمعات والطبائع النفسية، وكذلك تقسيم المجتمعات السياسية إلى بدوية وزراعية وحضرية - مدنية. ويعتبر فريق سكان المدن هو الأكثر تحضرًا وتمدنا من بين هذه المجموعات البشرية، ولكنه أيضا الأكثر ترددا من الناحية الأخلاقية، بسبب أنانيته وعاداته السيئة وروحه البعيدة عن التضامن. وحياة الفلاحين هي أسوأ أنواع الحياة فليس لديهم أي نفوذ سياسي ويدفعون الضرائب بدون أن يتمتعوا بأمان الذين يسكنون في المدينة ولا باستقلال البدو.

وقد أبدى ابن خلدون إعجابه بالحياة الاجتماعية للبدو حيث يتمتعون بحرية مطلقة، ويحكمون أنفسهم بأنفسهم، ولا توجد لديهم حاجة لأن يرتبطوا بأية علاقة مع سكان المدن، في حين أن الفلاحين يعتمدون على سكان المدينة حيث يحتاجون إلى الآلات والأغذية الضرورية. ويقدم ابن خلدون ملاحظة قد تبدو غريبة للوهلة الأولى؛ حيث يرى أن سكان المدن لا يحتاجون على الإطلاق إلى الفلاحين، لكن هذه الفكرة كانت عادية في القرون الوسطى وهي جزء من الظروف التعيسة جداً التي كان الفلاحون يعيشونها وكانوا هم السبب فيها. والسبب في أن منتجات الأرض لم تكن لها ضرورة على الإطلاق بالنسبة لسكان المدن يعود إلى أنه كانت توجد في المدينة حدائق وبساتين كانت تمدهم ببعض المنتجات الزراعية الكافية لتغطية الحاجات الضرورية.

ويعتبر ابن خلدون أن المجتمع الحقيقي - أي القائم - شيء مستحيل التغيير. فالقبائل العربية البدوية والبربر كانوا يحكمون أنفسهم بأنفسهم؛ لكنه لا يقارنهما ولا يفرق بينهما، على الرغم من وجود فروق ضخمة مثل الفرق الموجود بين الحكومة شبه العائلية للقبيلة وحكومة الإمبراطورية. كذلك لم يهتم، كما فعل ذلك ابن حزم، بوضع معايير للاعتراف بشرعية الحقوق (في الحكم) ما بين عائلة مالكة وأخرى، حيث اقتصر على قبول وجود الإمبراطوريات بوصفه أمراً واقعاً. إنه لا يعترف بأى معيار لشرعية الحكم: إن الإمبراطوريات تولد وتنتشأ- وتموت- وتنتهى بشكل (حتمى) لا علاج له ولا مفر منه على الدوام، كأننا من كان الملك الذى يشغل العرش. فالقوة هى العنصر الوحيد الذى يؤثر فى اختيار ملك جديد، والذى عادة ما يكون مدفوعاً بطموح الملك. وإن شخصاً بمفرده - وحيداً - لا يمكنه الاستيلاء على الحكم، إنه يحتاج للاعتماد على حزب، أو قبائل حليفة، وحتى الأنبياء احتاجوا لمؤيدين لكي يستطيعوا أن ينتصروا. وقبيلة الملك تكون بمنزلة قيادة الأركان بالنسبة له، وسوف تعيش العائلة المالكة أقوى فترات ما دامت القبيلة تؤيد ملكها.

د - أسباب التدهور:

بعد أن يتم تأسيس الملك - الحكم - اعتمادا على النفوذ العسكرى والأخلاقي، فإنه يتصدع بسبب مجموعة معقدة من الأسباب، وقد أشار ابن خلدون إلى كثير منها، ومن ذلك: التوسع الكبير للإمبراطورية، والفرق فى الحضارة بين الشعب الفاتح والشعب الخاضع، والمشكلات والخلافات التى تحدث بين الملك وقبيلته والأسباب الاقتصادية. فالانتساع الكبير للإمبراطورية يكون من بين نتائجه أن الملك لا يستطيع أن يحرس أو يدافع بشكل جيد عن الأقاليم البعيدة، وتبعًا لابن خلدون « فى الدولة الإسلامية كيف اتسع نطاقها بالفتوحات والتغلب على الأمم... إلى أن افترق أمر العرب وغلب العجم ... وهكذا يتضايق نطاق كل دولة على نسبة نطاقها الأول ... فيكذا سنة الله فى الدول إلى أن يأتى ما قدر الله من الفناء على خلقه. »^(١)

إن الحضارة المحدودة أو غير الموجودة تقريبًا للقبائل الفاتحة مقارنة بالأقاليم المفتوحة تساهم فى إضعاف المجتمع. وقد تنبه ابن خلدون إلى التناقض بين الصفات الحربية والحضارة حيث لاحظ نتائج الغزو العسكرى: حيث يقول: «فإن من طبيعتهم - أى العرب - أخذ ما فى أيدي الناس خاصة... فإذا ملكوا أمة من الأمم جعلوا غاية ملكهم الانتفاع بأخذ ما فى أيديهم، وتركوا ما سوى ذلك من الأحكام ... فتنمو المفاصد ويقع تخريب العمران .. ثم إنهم بعد ذلك انقطعت منهم عن الدولة أجيال نبذوا الدين فنسوا السياسة ورجعوا إلى قفرهم ... فتوحشوا كما كانوا.»^(٢) (8)

ومن ناحية أخرى، يرى ابن خلدون أن الخلافات بين الملوك وفريقهم القبلى كانت سببًا فى حدوث التدهور. ففي الفترات الأولى للعائلة المالكة، مازال يتذكر الملك المساعدة التى حصل عليها من قبيلته ويردها لهم فى صورة مساعدات ومناصب فى الحكومة، أما ذريته؛ فعلى العكس، عادة ما ينسون سبب وصولهم إلى

(١) المصدر السابق ص 239 - المترجم

(٢) المصدر السابق ص 119 - 120 المترجم.

الحكم ويكونون قد تعبوا من الخضوع لطلبات القبائل وأوامرها فيدفعون المناصب العامة إلى أناس لئلي القيادة، وبهذا يضعف الحكم العسكري للإمبراطورية، لأن القبائل تتوقف عن دعمه، ويتم استبدال المرتزقة بهم ممن ينتهي بهم الحال إلى المشاركة في الفساد العام.

ويتبنى أعضاء الأسرة المالكة وكذلك قادة القبائل الحياة المدنية ويفقدون الروح العسكرية، ولهذا السبب يكتب ابن خلدون قائلاً: « وكذا دولة بنى أمية بالأندلس لما فسدت عصبيتها من العرب استولى ملوك الطوائف على أمرها - حيث - لم يكن بقى لهم من العصبية شيء لاستيلاء الترف على العرب منذ ثلاثمائة من السنين وهلاكهم.^١ وينبغي على الملك عندما يزيد هذا الترف أن يرفع من ألقاب ضباطه وكبار رجال دولته وذلك لتعزيزتهم عما فقدوه من مجد. وتأتي لحظة لا يمكن فيها زيادة الضرائب، وللتقليل من النفقات لا يوجد حل إلا التقليل من القوات، ويتضرر بذلك دفاع الإمبراطورية. بالإضافة إلى تلك الأسباب يضاف السبب الخاص بالجدلية التاريخية التي لا تسمح بإيقاف التدهور أو تراجعها «إذا بدأ التدهور فلا يوجد شيء يوقفه؛ والملك لا يستطيع أن يقلل من أوجه الترف بدون أن يثير ذلك اللوم».

إن نظرية ابن خلدون حول تدهور الإمبراطوريات يمكن التأكد - التحقق - منها من خلال وجهتي نظر: الأولى تتعلق بالشعوب بوصفها كيانات، والثاني يتعلق بتطور الحكم السياسي لمجموعات أو قبائل معينة. فيرى ابن خلدون أن النبالة هي أمر عارض في الحياة الإنسانية، ولكن المحافظة والإبقاء عليها يتطلب طاقة كبيرة للكفاح ضد عناصر خارجية (هجمات من أحزاب معادية) وداخلية (الترف) والتي لا يمكن الاستمرار فيه طويلاً. والشئ المعتاد - العادي - هو أن الفريق الحاكم يزداد تمسكه بالحكم وتشبثه به يوماً بعد يوم ويتحد معه أشخاص بارزون قادمون من جماعات أخرى. وفي بعض الحالات، فإنه حتى لو استمر الملك في ممارسة

(١) المصدر السابق ص 123 - المترجم

الحكم شكليا فإن الذين يحكمون من الناحية العملية والفعلية هم وزراءه، ويذكر ابن خلدون حالة حُجَّاب القصر الأتراك السلجوقيين الذين كانوا يحكمون بالفعل في نهاية الأسرة العباسية.

إن أسباب تدهور الممالك والعائلات المالكة يمكن أن تنطبق أيضا على المجموعات والحركات الاجتماعية الأخرى التي تظهر في حياة الشعوب. وفي حالات قليلة، يبحث ابن خلدون أصل تلك الجماعات وتطورها، ويظهر اهتماما وقلقا لدراسة أسباب تدهورها وتبدد طاقتها. وأن أكثر الأمثلة إثارة هو الخاص بالعرب في القرن الأول من الهجرة؛ فبعد أن فتحو إمبراطورية كبرى، بقى جزء منهم فقط في البلاد المفتوحة وعاد كثيرون منهم إلى حياة شبه بربرية سواء في نفس الجزيرة العربية أو أماكن أخرى شبيهة بها.

7- درس التاريخ

أ- المبادئ الأخلاقية للمجتمع:

إن المفهوم السابق للتاريخ والمدعوم بعلم اجتماع يقوم على الوضعية، كان يجب أن يقود ابن خلدون إلى صياغة مجموعة من المبادئ الأخلاقية التي تعتمد على القواعد الأخلاقية للمجموعات التي كانت تمثل العنصر الرئيسى للمجتمع السياسى. والنتيجة الأخلاقية الناتجة عن ذلك - وذلك بعد أن عرض نظريات الحكم والسيادة والتدهور التي حللناها سابقا- كان يجب أن تكون متشائمة بشكل واضح. فالمجموعات الاجتماعية (البشرية) والأفراد يكتفون شخصيتهم وطبيعتهم تبعا للظروف المادية التي يعيشون فيها، وأن الإرادة الإلهية تؤثر بحيث إن " الانحراف والفضيلة يعرضان على النفس من خلال الوحي الإلهي " لتمارس النفس اختياراتها بمحض إرادتها.

ويعتبر ابن خلدون الاعتدال أول هذه الفضائل، وهو يتمثل في الحد الوسط في كل الأشياء، وهو الذى يحدث أفضل الآثار في الحياة الاجتماعية. وأن الحد الأوسط للمواطن الذى يشير إليه ابن خلدون هو أقل من نموذج المواطن المتواضع الذى وصفه كل من أفلاطون وأرسطو. ومن الطبيعى أن يكون كذلك؛ لأن الدول التى كان يعرفها ابن خلدون كانت أيضا أفقر من اليونان، وليس فقط لظروفها المادية وإنما أيضا بسبب الطابع القوضوى لقبائلها والحكم المستبد لحكامها. بالإضافة إلى ذلك، فإن المجتمع المثالى لابن خلدون كان هو القبيلة البدوية التى تتكون من رعاتها الكسالى والهمجيين حيث تمثل بساطتهم وشجاعتهم أفضل سند لاستقلالهم وأخلاقهم. فالفساد يبدأ عندما يحتاج الناس إلى مساعدة من الخارج للدفاع عن أنفسهم، وينتهى بهم الأمر إلى الخضوع للطغاة: « فالخضوع للسلطات يفقد الشعوب فضائلها الحربية ... والقبيلة التى تدفع الضرائب هى قبيلة فاسدة». لقد كان ابن خلدون يؤيد حياة الزهد الذى يكون اضطراريا إلى حد ما، مثل الخاص بالقبائل البدوية. ويرى أن هذا الزهد يجب أن يطبق على كل الطبقات الاجتماعية، وكذلك يمدح بعض الطلاب الأذكياء والفضلاء لأنهم يقتصرون فى طعامهم على تناول اللبن فقط غذاء لهم، لأن الحياة الرغيدة والترف وحياة الرخاء تعرض حياة الإنسان للخطر مهما كان سمو أخلاقه، وحتى التدين - فى هذه الحالة - لا يكفى لإبقاء الإنسان فى الطريق المستقيم.

ويفرق ابن خلدون بين الخضوع لسلطة خارجية والطاعة لفكرة مثالية تبناها الإنسان بشكل تلقائى مثل المثالية الدينية. ويتسبب الطاغوت فى أن تفقد الروح استقلالها، ولكن طاعة أوامر الشريعة لا تؤدى إلى ذلك الفقد. ولهذا فإن العرب الذين قاموا بالفتوحات الكبرى تمكنوا من قبول النظام الدينى بدون أن يفقدوا روحهم المستقلة، واتحادهم كان لسبب داخلى وهو استسلامهم لله، وليس بسبب الخوف من سلطة. ولكن فيما بعد، تركت قوة الدين - التى تؤدى للاعتدال - مكانها واستبدلت بها قوة حزب معين، وهو ما أدى إلى الضعف وسقوط الخلافة

التي حلت محلها الملكية. ويلاحظ ابن خلدون - وبذكاء كبير جدا - أن التقدم، على الرغم من كونه أمرا مرغوبا فيه، فإنه يحمل معه الفساد والاستبداد، وأن الإنسان أمامه مشكلة خطيرة عندما يكون مطلوبا منه أن يختار بين العبودية أو الهمجية لأن الاستقلال والكرامة لا يتوافقان مع حياة المدينة وترفها.

ب - العناصر التجريبية الخاصة بعلم الاجتماع والذاتية التاريخية:

لكي نفهم موقف ابن خلدون يجب أن نأخذ في اعتبارنا شخصيته. وعلى الرغم من ثقافته الواسعة وعلمه الغزير، فلم يكن ابن خلدون عالما قد كرس حياته لوضع النظريات فقط، بل كان رجلا عمليا لعب خلال جزء كبير من حياته دورا في كثير من الصراعات والمؤامرات، وكان أيضا طموحا، وعاش حياة مليئة بالمآسى والأسفار والمغامرات. وكذلك كان متهورا وقد حافظ على طبعه الحاد وشخصيته القوية حتى في شيخوخته، حينما عمل قاضيا للمذهب المالكي في مصر، ولقد تم عزله من منصبه أكثر من مرة بسبب طابعه المتشدد. هذه الشخصية القوية تنعكس في مؤلفاته وبخاصة في الموضوعية التي يحكم بها على الأحداث، وفي تشاومه التاريخي، وقد قوى هذا إيمانه بنوع من الجبرية التي تحمله على أن يتذكر أن الخبرة هي مصباح يضيء الطريق .

وأیضا، فإن المصائب التي عانى منها ابن خلدون منذ طفولته منعتة من أن يكون إنسانا هادئا يكرس حياته للدراسة فقط: أن الحروب والاضطرابات والأوبئة التي توالى وتتابع من حوله، حيث قضت على أسرته وعلى البلاد التي عرفها، بينت له بوضوح الجدوى المحدودة للدراسة والتأمل. لقد كانت حياته تمثل التناقض بين المفكر ورجل السياسة، وبين العالم ذي الخلق والتقى والمؤامرات التي اضطر إلى أن يشارك فيها. لقد كان رجلا متقفا، وبكل تأكيد فقد كان يحب ألوان الرفاهية التي تقدمها الحضارة وكذلك كان يحب حياة المدن، ولكن أحقاده بسبب فقده لنفوذ جعلته يعلن أنه يؤيد الاستقلال والقوة. ولكي يستطيع الإنسان - في زمن ابن

خلدون - أن يتمتع بحياة المدن فيجب أن يخضع لأمير أو لنهب القبائل وسلبيها، حيث كان أكثر الناس وحشية يحكمون أكثر الناس تمدنا.

إن نظريات ابن خلدون السياسية تعتمد على هذه الملاحظات أكثر من اعتمادها على العلم حتى وإن كان كثيرًا. ولم يكن يعتقد في التقدم وكان يرى أن التابع المستمر للعائلات المالكة والحكومات يعود إلى الفساد الاجتماعي. كان يفضل دراسة تدهور الإمبراطوريات أكثر من دراسة نشأتها ومولدها، ومنعه تشاؤمه من أن يرى أى تقدم ممكن في الدورة المتكررة من حالات الصعود والهبوط. بالإضافة إلى ذلك، فقد كان يرى أن الشخصية تتشكل من خلال التعليم والبيئة الاجتماعية، ولما كانت هذه الوسائل متعفة فإنها ستعلم بشكل سيئ، ولهذا لم يكن يعتقد في وجود أبطال أو عباقرة بعد المسلمين الأوائل. ورأى أن الأحداث التاريخية تحدث لأسباب بعيدة وغريبة عن الإرادة الإنسانية، حيث يمنع القدر الملك - مهما فعل - من أن يؤخر سقوط الإمبراطورية بعد وصولها إلى الجيل الرابع.

ويتفق ابن خلدون مع نيتشه في اعتبار أن الخدم والرعاة شرط أساسى للحضارة، ويبدى إعجابه بالذين يرفضون أن يكونوا خدما، ويفضل البدو الذين يوجدون في المدن عندما يذهبون للاستيلاء عليها فقط. بالإضافة إلى ذلك، كان ابن خلدون - على الرغم من نسبه العربى - يؤيد المساواة بين كل المسلمين؛ ويرى أن النبيل الحقيقي يتشكل من قيمة الترابط الاجتماعي وقوته، ولم يقبل مطلقا الاعتراف بالقيمة العالية الفكرية التقليدية للثقافات الإسلامية الأندلسية والفارسية من حيث محتواها الفكرى. هو هكذا؛ سواء أرغب في ذلك أم لا، فيلسوف تاريخ دام لقرون عديدة في حالة تدهور مطردة. وعلى الرغم من عبقريته، فإن لمسة من الحزن تغطي مؤلفاته. ولكن من حيث التحليل الاجتماعي للواقع التاريخي فإن مؤلفاته رائعة وذلك إذا أخذنا في اعتبارنا حدوده التي يتحرك فيها وثقته في المبادئ الاجتماعية للأمة الإسلامية.

هوامش الفصل الأول

١- إن المؤرخين غير المتخصصين في الدراسات العربية يجهلون بشكل عام طبيعة التاريخ الذى يحكيه المؤرخون العرب: ومن الناحية الظاهرية يبدو هذا التاريخ كما لو كان وضعيا محضاً، ولكنه - فى الحقيقة - عبارة عن شيء لا يمكن تخيله: تراكم خطى للبيانات، بما فى ذلك الوصول إلى التقديم البارد الذى يكون فى شكل ترتيب تاريخى للمادة المعالجة- للبيانات المانية. فالمعلومات تبدو مثل مجموعة من التلصقات المرسلة إلى صحفى: فإلى جانب أخبار عن حملة عسكرية توجد أخبار عن عقد زواج غريب، بالإضافة إلى علاقات غرامية مسلية، وأكثر من هذا وصف لفضائل جواد أصيل، ولا يوجد فى كل هذا أى رغبة لتقديم أى تفسير. ويقال ما هو مناسب، أما لو كان هناك شيء يحدث إزعاجاً كبيراً فلا يُحكى. فمثلاً نجد عبقرياً على مستوى ابن حزم، الذى كان لديه القدرة على المعالجة الذكية العقيدية - الفلسفية الموجودة فى كتابه " الفصل"، وكذلك الإبداعات الأدبية فى كتاب "طوق الحمامة"، هو أيضاً مؤلف كتاب "نقط العروس"، والذى يصف فيه بشكل بارد فى صفحات ليست كثيرة، الأسر الملكية الأندلسية من خلال أشكال لا تشبه الشعر إلا بصورة قليلة وتقتصر على ذكر أمراء يحلون مكان آخرين.

وإن الإحساس الأولى الذى ينتاب الإنسان من قراءة حدث تاريخى إسلامى هو الموضوعية: حيث توجد أسماء وبيانات وتواريخ وأماكن، وبها جمل عابرة ودعوات معتادة. وإذا لم يتبع هذا النظام أو الطريقة فى العرض - فى حالة ما - فلا يجب علينا أن نأمل كثيراً: ففي الحقيقة يكون ذلك الكاتب هاويا ولا يحاول كتابة تاريخ بل يبحث عن شيء آخر. ولم يحاول عبد الله، وهو الملك الأخير للأسرة الزيرية فى غرناطة عندما ترك لنا فى مذكراته تفسير - شرح - لأسباب الأحداث التى تمت فى زمانه، أن يقدم تاريخاً مكتوباً باحتراف وإنما ليبرر موقفه أمام الذين خلعوه من عرشه: وهم المرابطون. أما ابن خلدون فقد كان مؤرخاً حقيقياً فلم يكتب المقدمة الطويلة والعميقة

ليبرر نفسه. وقد رغب البعض في تفسير هذا التغير في وجهة النظر بسبب حالة الإسلام في القرن الرابع عشر. لقد كانت المشكلات موجودة، ولا يوجد من يشك في ذلك، كذلك وجدت بعد ذلك ولم تكن قليلة. ولهذا لا يمكن أن ننفي عنه التميز الشخصي، حتى إن كان قد استفاد بشكل كبير جدا من حياته وتعليمه.

٢- عبد الرحمن بن خلدون ولد في تونس في الأول من رمضان عام 732 / 27 من مايو عام 1332، وفي مذكراته يجعل نسب قبيلته يعود إلى أسرة عربية قديمة من أهل حضرموت ولها علاقة بالصراعات السياسية للأمويين في المشرق. وقد هاجرت أسرته فيما بعد إلى المغرب حيث أقام أفرادها في الأندلس وشغلوا مناصب قيادية في المملكة الأموية، وأقاموا بصفة رئيسية في إشبيلية. وبكل تأكيد تأثرت مكانة أسرته بسقوط الخلافة، وبعد الضعف الذي حل بالإمبراطورية الموحدية، انتقلوا إلى المغرب وبعد ذلك إلى تونس، حيث ولد ابن خلدون وبدأ تعليمه حيث أظهر نضجا واضحا في سن مبكرة.

وقبل أن يكمل عشرين عاما فقد والديه وشيوخه نتيجة لوباء كان قد انتشر بعد الاحتلال القصير لتونس من قبل السلطان المريني أبي الحسن وانسحابه منها بعد ذلك بقليل. وهذا اضطره للعمل كاتبا في خدمة بلاط السلطان الحفصي، حيث حل محل سلفه في المهنة الذي تم عزله لأنه طلب زيادة في راتبه. ونحن لا نعرف هل كان ابن خلدون سيفعل نفس الشيء وهل كانت محاولته ستكلل بالنجاح، ولكن ما فعله، كان أكثر نكاه، هو الانتقال إلى خدمة السلطان المريني، خصم الأسرة الحفصية. ولذلك فقد انتقل إلى الجزائر وأسلم نفسه للسياسة بشكل كامل، حيث درس بشكل عملي الأسرار السيكلوجية والاجتماعية الإنسانية.

وقد عاش في فاس عشر سنوات في البداية في خدمة المرينيين ثم بعد ذلك شارك في المؤامرات السياسية بسبب عزل السلطان لفترة مؤقتة، وفي النهاية ألقي به في السجن بسبب توأمنه مع سادته الأوائل الحفصيين. ويبدو أنه في هذا السجن كتب أو على الأقل فكر في جزء كبير من المقدمة. ولحسن الحظ، فإن التغييرات كانت كثيرة في فاس وفي إحدى تلك التغييرات حصل على حريته. وبعد أن تماثل للشفاء من مرض

كان قد ألم به لم يرغب ابن خلدون في البقاء في المغرب، حيث رحل في 764/1362 إلى مملكة غرناطة. وهناك استقبله الملك الغرناطي بحفاوة وأرسله سفيراً للملك القشتالي (دون بدرو) حيث عاد هكذا إلى إشبيلية المدينة التي سكنها أجداده.

وبكل تأكيد فإن الملك بدرو قد تنبه إلى قدر ابن خلدون الكبير وعرض عليه الدخول في خدمته حيث وعده بإعادة كل ثروات أجداده، لكن ابن خلدون بالضرورة لم يقبل وعاد بعد ثلاث سنوات إلى بجاية. ويبدو أن ابن خلدون بسبب روحه النقدية ومعارفه السياسية المتعلقة ببلاط كل من غرناطة وإشبيلية عرف أن الإسلام في الأندلس قد كتب عليه الفناء، بسبب القوة المسيحية وضعف القوة الإسلامية، وكذلك لعدم وجود روح قتالية بين جماهير الفلاحين والحرفيين الأندلسيين. ولهذا قرر العودة إلى بجاية سواء أكانوا هم الذين قد دعوه أم هو الذي قد قرر ذلك لأن الذي كان يحكم في بجاية هو أحد أصدقائه الحفصيين.

والفترة الجديدة من حياة ابن خلدون لم تكن أقل قلقاً ولا سوءاً من الأولى. فما كاد يصل إلى بجاية حتى عُين وزيراً، لكن ذلك المنصب لم يدم له إلا أياماً قليلة، لأنه في ذلك الوقت القصير جداً طُرد الحفصيون من جديد من بجاية. وقد اضطر ابن خلدون إلى اللجوء إلى القبائل البدوية وممارسة حرب العصابات لمدة ثمانية أعوام، حيث كان يقود قوات البدو ويتعاقد مع القادة السياسيين الذين كانوا يحتاجون لأولئك البدو لتكوين جيوشهم. واستمر هذا الوضع إلى أن أحس أولئك الملوك الصغار بالقلق من النفوذ المتزايد لابن خلدون على البدو. وربما فكر أحدهم في التخلص منه. ولهذا ترك الحياة العملية والقلق ولجأ إلى قلعة (ابن سلامة) في ضواحي تياريت (مدينة ندرومة الحالية بولاية تلمسان)، حيث أقام هناك لمدة أربع سنوات، حيث كرس وقته لكتاب تاريخ عام "كتاب العبر"، والذي تمثل المقدمة المشهورة مدخلا له.

إن هذه الفترة من الراحة التي كانت مثمرة جداً من الناحية الفكرية، يجب أن تكون شاقة جداً بالنسبة لابن خلدون الذي لم يتسل عن ضياع مجده وتأثيره الذي كان يتمتع به لدى القبائل البدوية. وهكذا، فعندما دعاه والي تونس لزيارة بلاطه، بصفته مؤرخاً

وليس بصفته سياسيا، فقد قبل الدعوة وربما كان مستسلما أكثر من كونه متملقا، وهناك
واصل كتابة تاريخه بتكليف من سيده الجديد. وهذا النوع من الحياة - بكل تأكيد - لم يكن
مريحا جدا لابن خلدون، وسبب ذلك ليس فقط الدور الذى أسند إليه وهو دور العالم فى
برجه العاجى، والذى كان يحتقره ابن خلدون كثيرا، وإنما لعدم قناعته به، ولهذا تورط سرا
فى المؤامرات السياسية. ثم بعد ذلك رحل إلى المشرق - ربما لخوفه من أن تتكرر
الحوادث الماضية - حيث احتج لفعل ذلك بالمبرر السهل وهو الحج إلى مكة. وصل إلى
القاهرة 785/1383، حيث بهرت ثرواتها الطبيعية واشتهر بين الناس بسرعة وحاز
تقديرهم. حيث تم تعيينه قاضيا على المذهب السلكى. وبينما أنه حاول ممارسة مهام
منصبه بشدة غير معتادة، حيث تم عزله. عندئذ قرر الذهاب للحج إلى مكة وبعد ذلك أعيد
إلى منصبه، وإن كان ذلك لفترة قصيرة، وقد تكرر معه ذلك مرات عديدة.

بعد ذلك بقليل، حلت عليه مصيبة جديدة، حيث هلكت عائلته التى كانت قادمة من
تونس إلى مصر بسبب غرق سفينتهم بالقرب من شواطئ طرابلس. وقد عرف كيف يملك
نفسه أمام هذه المصيبة لأنه كان قد تعلم جيدا من دروس الحياة وقد انتقده بسبب ذلك كاتبو
سيرته، حيث وصفوه مثلا بضعف الإحساس. ولكن هذا الجفاء لا يعود إلى قسوة فى
القلب وإنما إلى رباطة جأش، والذى كان يجب عليه أن يديه فى مغامرة أخيرة.

فى عام 803/1400، اجتاح الفاتح الكبير تيمورلنك - وهو من نوع الأمراء
الفاتحين الذين وصفهم ابن خلدون فى مقدمته - سوريا وخرج السلطان المصرى للقائه
على رأس جيش كبير وبرفقتة رجال بلاطه. وخرج معهم ابن خلدون الذى وجد نفسه
بسرعة محاصرا فى دمشق مع آخرين من رجال البلاط حيث حاول الفرار من تلك
المدينة. ومن الصعب معرفة ما حدث بين ابن خلدون وتيمورلنك. ففى إحدى الروايات
يظهر تيمورلنك وكأنه هو الذى يحاول التقرب من ابن خلدون، ورواية أخرى تفترض
أن ابن خلدون فوجئ بجنود الفاتح الكبير وأنهم قد قنوه إلى مقابلة تيمورلنك الذى دعا
ابن خلدون ورفاقه إلى تناول الطعام، وقد ظن الجميع أن هذا هو الطعام الأخير لهم فى
حياتهم، ولكن ابن خلدون كان لديه الثبات الكافى ليتوجه للفاتح ويحدثه عن عائلته

وتاريخه، حيث استطاع بيذه الطريقة أن يفتح معه حوارا أظهر فيه ذكاءه ومعرفته. وربما عرض عليه تيمورلنك أن يدخل في خدمته، لكن ابن خلدون وافق بشرط أن يعود للقاهرة ويجمع كتبه، لأنه بدون تلك الكتب لا قيمة له. وربما ترك تيمورلنك ابن خلدون ورفاقه يرحلون إلى مصر في حماية جنوده، ومن هناك لم يعد ابن خلدون. أن الحكاية تبدو جميلة ومسلية، لكن لا يمكن تصديقها. لقد كان ابن خلدون سعيد الحظ هذه المرة، فبعد ذلك بأيام اقتحم تيمورلنك دمشق وقتل معظم سكانها. وبعد ذلك بسنة أعوام، في 26 من رمضان عام 808/ 17 من مارس عام 1406، مات ابن خلدون في القاهرة وعمره أربعة وسبعون عاما.

٣- في الحقيقة ربما يجب أن نقتصر فقط على كتاب ابن خلدون العظيم وهو كتاب العبر، والمعروف بالتاريخ العام أو تاريخ البربر. يتكون هذا الكتاب من سبعة مجلدات ويحكى التاريخ العربى الإسلامى منذ خلق العالم حتى القرن الرابع عشر الميلادى. وأول هذه الأجزاء هو المقدمة أو المدخل، وفى الجزء الأخير توجد سيرة ذاتية. وعندما كان شابا كتب موجزا عقديا فلسفيا لشرح الطوسى على كتاب الإمام الفخر الرازى، وعنوان كتاب ابن خلدون "لباب المحصل فى أصول الدين"، وخلال وجوده بمصر نحو عام 797م 1395، كتب كتابا عن الفكر الصوفى وهو "شفاء السائل لتهديب المسائل".

٤- حلل ابن رشد هذه القضية فى كتابه "شرح جمهورية أفلاطون" حيث أشار إلى عملية التحول من حكومة الأغنياء Timocracia إلى حكومة متعددة الأطياف Plutocracia ثم الديكتاتورية. ومثالا على ذلك يذكر الوضع السياسى الخاص بأيامه حيث يقول: "وذلك أن المدينة الكرامية و(مدينة) الشهوة نوع واحد، وكثيرا ما نرى الملوك فيها يؤول أمرهم إلى مثل فساد هؤلاء. مثال ذلك فى هذا الزمان دولة القوم المعروفين بالمرايطين، إذ كانوا فى ابتداء أمرهم يتبعون السياسة الشرعية، وذلك مع أول القاتمين فيهم (يوسف بن تاشفين)، ثم تحولوا مع ابنه إلى السياسة الكرامية لما أصابه هو أيضا حب المال، ثم تحول حفيده إلى السياسة الشهوانية فى جميع الأشياء الشهوانية، ففسدت

المدينة في أيامه. وذلك أن السياسة التي ناهضته في هذا الوقت كانت شبيهة بالسياسة الشرعية^(١).

٥- هذا هو نص ابن رشد، والذي ربما يكون المصدر الذي أخذ عنه ابن خلدون:

فإذا تربى هؤلاء الحفظة على الوجوه التي ذكرناها، وحصلت لديهم ملكة الحرب إضافة إلى أنهم كانوا معدين بالطبع لذلك، فحالهم مع أصحاب اليسار وأهل الكفاية ستكون كحال الذئب مع قطعان سمان، لذا سيتمكنهم أن يقاتلوا ضعفى عددهم أو ثلاثة أضعافه. وأنت تتبين ذلك واضحا جليا في القبائل من أهل الوبر ومن يغلب عليهم شظف العيش، الذين يكونون أشداء يغلبون في أقصر وقت الأمم المسالمة من أهل الكفاية واليسار، كما عرض ذلك بين ملك العرب وامبراطورية القرس^(٢).

٦- قارن ذلك مع نصوص ابن رشد، في المرجع المذكور سابقا ص 115 - 140

٧- انظر إلى النصر المذكور في الملاحظة رقم 5

٨- قارن ذلك مع نصوص ابن رشد في المرجع المذكور ص 116، 119 - 120 و 133.

(١) كتاب "الضرورى في السياسة" ص 187 - 188. (المترجم)

(٢) السياسة - المصدر السابق، ص 110. (المترجم)

مراجع الفصل الأول

Bibliografia

1104. 'Abbās. A., «Ibn Jaldūn», pub. en *Falāsifat al-Islam*, Tetuán, 1380/1961, páginas 39 y ss.
1105. 'Abd al-Qādir. A., «Ibn Jaldūn», pub. en *Maṣāallat Bagdād*, IV (1943), páginas 578 y ss.
1106. 'Abd al-Wāfi. A., *Ibn Jaldūn*, El Cairo, s.f.
1107. Altamira. R., «Notas sobre la doctrina histórica de Abenjaldun», pub. en *Homenaje a Codera*, Zaragoza, 1904.
1108. 'Ammār. A., *Ibn Khaldūn's Prolegomena to History*, Cambridge, 1941.
1109. Anawāti. G., «Ibn Khaldoun, un Montesquieu Arabe», pub. en *Revue du Caire*, 223 (1959), pp. 175-191; 226 (1959), pp. 303-319.
1110. Ídem. «Ibn Khaldoun et sa philosophie de l'histoire», pub. en *Analecta del Inst. del Patriarcado de Alejandría*, 11 (1967), pp. 163-186.
1111. Anessi. A. N., «Il pensiero economico di Ibn Khaldūn», pub. en *Rivista delle economie italiane*, Roma, 6 (1932), pp. 112-127.
1112. Astre. G. A., «Un précurseur de la sociologie au xiv siècle: Ibn Khaldoun», pub. en *L'Islam et l'Occident*, París, 1947, pp. 131-150.
1113. 'Ayad. K., *Die Geschichtes und Gesellschaftslehre Ibn Khaldūns*, Stuttgart-Berlín, 1930.
1114. Ídem. «Ibn Jaldūn mu'assis 'ilm al-iṭimā'», pub. en *al-Ṭaqāfa*, El Cairo, 1350/1933, pp. 150-160.
1115. Azmeh. 'A. al-, *Ibn Khaldūn in modern Scholarship*, Londres, 1981.
1116. Badawí. A., *Mu'allafāt Ibn Jaldūn*, El Cairo, 1382/1962.
1117. Bailly. A., «Le soufisme d'après Ibn Khaldoun», pub. en *Libres Études*, París, 1909-1910, pp. 23 y ss.
1118. Baumtark. A., «Der Bibelkanon bei Ibn Chaldun», pub. en *Oriens Christianus*, 4 (1904), pp. 393-398.
1119. Berque. J., «Problèmes de la connaissance au temps d'Ibn Khaldoun», en *Contribution à la sociologie de la connaissance*, París, 1967, pp. 35-70.
1120. Bosch. Kh., «Ibn Khaldun on evolution», pub. en *The Islamic Review*, 38 (1950), pp. 34 y ss.

1121. Bosley, R., «Empirism and traditionalism in the philosophy of History of Ibn Khaldun», pub. en *Diogène*, 1 (1967), pp. 166-180.
1122. Bouthoul, G., *Ibn Khaldoun, sa philosophie sociale*, Paris, 1930.
1123. Ídem, «L'Esprit de Corps selon Ibn Khaldoun», pub. en *Revue Internationale de Sociologie*, París, 40 (1932), pp. 217-221.
1124. Buret, F., «Un pedagogue arabe du xiv siècle: Ibn Khaldoun», pub. en *Revue Tunisienne*, 1934, pp. 23 y ss.
1125. Burkhsh, Kh., «Ibn Khaldoun and his History of islamic civilisation», pub. en *Islamic Culture*, Haydarābād, 1 (1927), pp. 56 y ss.
1126. Bustāni, F., *Ibn Jaldūn*, 3 vols., Beirut, 1371/1951.
1127. Casanova, P., *Un sociologue arabe au xiv siècle: Ibn Khaldoun* (leçon de rentrée), Paris, 1910.
1128. Chaix-Ruy, J., «Sociología y psicología de la vida social en la obra de Ibn Jaldūn», pub. en *Revista Mexicana de Sociología*, México, 25 (1955), páginas 7-14.
1129. Colosio, S., «Contribution à l'étude d'Ibn Khaldoun», pub. en *Revue du Monde Musulman*, París, 26 (1914), pp. 161-193.
- Cruz Hernández, M., núm. 141, vol. II, pp. 311-340.
1130. Ídem, «La concepción del profetismo de Ibn Jaldūn y la comprensión del sentido del Islam», pub. en *Pensamiento*, Madrid, 25 (1969), pp. 93-101.
1131. Ídem, «El concepto de 'Umran y las artes liberales en Ibn Jaldūn», pub. en *Actas du IVème Congrès Int. de Philosophie médiévale*, Montreal-Paris, 1969, pp. 709-713.
1132. Dāgher, Y. A., *al-Muqaddima*, Beirut, 1376/1956.
1133. Demeerseman, A., «Ce qu'Ibn Khaldoun pense d'Al-Gazzālī», pub. en *IBLA*, Tunis, 28 (1958), pp. 161-193.
1134. Farrūj, 'U., *Ibn Jaldūn wa-Maqaddimatu-hu*, Beirut, 1371/1951.
1135. Ferrero, G., «Un sociologo arabo del secolo xiv», pub. en *Riforma Sociale*, Torino, 6 (1896), pp. 274-276.
1136. Findikoglu, Z. F., «Les théories de la connaissance et de l'histoire chez Ibn Khaldoun», pub. en *Proceedings of the 10th international Congress of Philosophy*, Amsterdam, 1949, vol. I, pp. 274-276.
1137. Fischel, W. J., «Ibn Khaldun: on the Bible, Judaism and Jews», pub. en *Ignace Goldziher Memorial Volume*, Budapest, 1948, vol. II, pp. 147-171.
1138. Ídem, «Ibn Khaldun and Tamerlan», pub. ídem.
1139. Ídem, «Ibn Khaldun's activity in Mameluk Egypt», pub. en *Semitic and Oriental Studies*, Berkeley, 1951, pp. 109 y ss.
1140. Ídem, «Ibn Khaldoun and Josippón», pub. en *Homenaje a Millás-Vallicrosa*, Barcelona, 1954, vol. I, pp. 587-598.
1141. Ídem, «Ibn Khaldun's use of Jewish and Christian Sources», pub. en *Proceedings of the 23th international Congress of Orientalists*, Cambridge, 1951, páginas 232 y ss.
1142. Frank, H., *Beiträge zur Erkenntnis des Sufismus nach Ibn Khaldun*, Leipzig, 1884.

1143. Gabrieli, F., «Il concetto della asabiyya nel pensiero storico di Ibn Haldún», pub. en *Atti della Reale Accademia delle Scienze de Torino*, 65 (1930) páginas 473-512.
1144. Ídem, «Saggio di bibliografia e concordanza della Storia di Ibn Haldún», pub. en *Rivista degli Studi Orientali*, Roma, 10 (1924), pp. 169-211.
1145. Gauthier, E. F., *Les siècles obscurs du Magreb*, París, 1928, esp. pp. 53-76.
1146. Gellner, E., «From Ibn Khaldun to Karl Marx», pub. en *Political Quarterly*, 32 (1961), pp. 13 y ss.
1147. Gibb, H. A. R., «The Islamic Background of Ibn Khaldun's political theories», pub. en *Bulletin of the School of Oriental Studies*, London, 20 (1933-1935), pp. 23-31.
1148. Graberg de Hemsoe, J. G., *Notizia intorno alla famosa opera de Ibn Khaldun, filosofo africano del secolo xiv*, Florencia, 1834 (reproducida por F. de Berdi, *Storia della Letteratura Araba*, vol. II, Florencia, 1846, pp. 257-303).
1149. Gumplovicz, L., «Ibn Chaldun, ein arabischer Soziologe des XIV Jahr», pub. en *Soziologische Essays*, Innsbruck, 1899.
1150. Hūfi, A. al-, *Ma' Ibn Jaldūn*, El Cairo, 1372/1952.
1151. Ḥuşarī, S. al-, *Dirāsāt 'an Muqaddimat Ibn Jaldūn*, El Cairo, 1373/1953.
1152. Ibn Jaldūn, 'A., *Al-Ta'rīf bi-Ibn Jaldūn wa riḥlatu-hu*, ed. Muḥammad b. Tāwīt al-Tanyī. El Cairo, 1370/1951.
1153. Ídem, *Kitāb al-'Ibar*, ed. árabe en 7 volúmenes, El Cairo, 1284/1867; trad. parcial de Slane; nueva ed. bajo la dirección de P. Casanova, 4 vols., París, 1968-1969.
- Ídem, núm. 25.
1154. Ibn Mīlād, M., «Le mouvement pédagogique actuel et Ibn Khaldoun», pub. en *Semaine pédagogique*, Tunis, 1949, pp. 138-152.
1155. Ídem, «Pédagogie d'Ibn Khaldoun», pub. en *Bulletin Tunisien*, 33 (1949), páginas 68-73.
1156. 'Inān, A., *Ibn Jaldūn, ḥayātu-hu wa-tiratu-hu-l-fikr*, El Cairo, 1373/1953.
1157. Ídem, *Ibn Khaldun, his life and work*, Lahore, 1943.
1158. Issawi, Ch., *An Arab Philosophy of History*, Londres, 1950.
1159. Izzat, A., *Ibn Khaldoun et sa science sociale*, El Cairo, 1947.
1160. Jalbūr, G., «Ibn Jaldūn wa-makānātu-hu fī ta'rīj al-fikr», pub. en *al-Adib*, Beirut, 8 (1363/1943), pp. 26 y ss.
1161. Juri, R., «Nazrat fī Ibn Jaldūn wa-Hegel», pub. en *al-Tariq*, Beirut, 1363/1943, pp. 5 y ss.
1162. Khalīf. I. A., *Ibn Jaldūn, Šifā' al-sā'il li-tahdīb al-masā'il*, ed. e int., Beirut, 1379/1959.
1163. Khemiri, T., «Der Asabia Begriff in der Muqaddima des Ibn Haldun», pub. en *Der Islam*, Hamburgo-Berlin, 22 (1936).
1164. Labica, G., «Esquisse d'une sociologie de la religion chez Ibn Khaldoun», pub. en *La Pensée*, París, 123 (1965), pp. 3-23.
1165. Ídem, *Le rationalisme d'Ibn Khaldoun* (extraits de la *Muqaddima*), París, 1965.

1166. Lacoste, Y., «La grande oeuvre d'Ibn Khaldoun», pub. en *La Pensée*, 69 (1956), pp. 10-33.
1167. Idem, *Ibn Khaldoun, naissance de l'histoire, passé du tiers-monde*, Paris, 1966.
1168. Levi della Vida, G., «La traduzione araba delle storie de Orosio», pub. en *Al-Andalus*, Madrid, 9 (1954), pp. 257-293.
1169. Mahassib, J., «Al-tarbīya 'ind Ibn Jaldūn», pub. en *al-Maṣriq*, Beirut, 1369/1949, pp. 365-398.
1170. Mahdī, M., *Ibn Khaldūn's philosophy of history*, Londres, 1957.
1171. Maḥmāṣṣanī, S., *Les idées économiques d'Ibn Khaldoun*, Lyon, 1932.
1172. Marçais, G., «Ibn Khaldoun et les Prolegomènes». Pub. en *Revue Médiévale*, 8 (1950), pp. 524-534.
1173. Maunier, R., «Les idées économiques d'un philosophe arabe», pub. en *Revue d'Histoire économique et sociale*, Paris, 1912.
1174. Idem, «Les idées sociologiques d'un philosophe arabe au xiv siècle», pub. en *Revue Internationale de Sociologie*, Paris, 1917, y en *L'Egypte contemporaine*, El Cairo, 1917, pp. 31 y ss.
1175. Merād, A., «L'Autobiographie d'Ibn Khaldoun», pub. en *IBLA*, Túnez, 73 (1956), pp. 53-64.
1176. Monteil, V., *Ibn Khaldoun, Discurs sur l'histoire universelle*, Beirut, 1387-1388/1967-1968.
1177. Muḥtadī, S., «'Abd al-Raḥmān Ibn Jaldūn», pub. en *al-Muqataf*, El Cairo, 1346/1927, pp. 26 y ss.
1178. Nashaat, M. A., «Ibn Khaldoun, Pioner Economist», pub. en *L'Egypte Contemporaine*, 1944.
1179. Naṣṣar, N., «Le Maître d'Ibn Khaldoun: al-Ābilī», pub. en *Studia Islamica*, 1964, pp. 103-114.
1180. Idem, *La pensée réaliste d'Ibn Khaldoun*, Paris, 1967.
1181. Ortega y Gasset, J., «Abenjaldun nos revela el secreto», (1928), pub. en *El espectador VIII*, 1934; *Obras Completas*, vol. II, pp. 669-687.
1182. Perès, H., «Essai de bibliographie sur la vie et l'oeuvre d'Ibn Khaldoun», pub. en *Studi Orientalistici in onore di Giorgio Levi della Vida*, Roma, 1956, vol. II, pp. 304-329.
1183. Pons Boigues, F., *Ensayo bio-bibliográfico sobre los historiadores y geógrafos árabe-españoles*, Madrid, 1898.
1184. Quatremère, E. M. de, *Prolegomènes d'Ebn Khaldoun*, 3 vols., Paris, 1858.
1185. Quirós Rodríguez, C., «Ibn Jaldūn, político e historiador», pub. en *Archivo del Instituto de Estudios Africanos*, Madrid, 24, pp. 7-19.
1186. Qumayr, Y., *Ibn Jaldūn*, Beirut, 1373/1953.
1187. Rabić, M., *The political theory of Ibn Khaldoun*, Leiden, 1967.
1188. Reinaud, J., «Ibn Khaldoun», pub. en *Nouvelle biographie universelle*, Paris, 1858.
1189. Rosenthal, F., «Ibn Khaldun's Gedanken über den Staat», pub. en *Historische Zeitschrift*, Munich-Berlin, 25 (1932).

1190. Ídem. «Ibn Khaldun a north african muslim thinker of the fourteenth century», pub. en *Bulletin of the J. Ryland's Library*, Manchester, 22 (1940).
1191. Ídem. «Ibn Jaldun's attitude to the Falāsifa», pub. en *Al-Andalus*, 20 (1955), pp. 75-85.
1192. Ídem, *Ibn Khaldun, The Muqaddimah, an introduction to History*, ed. e int., 1.ª ed. 1958; 2.ª ed. Princeton, 1967.
1193. Rubio, L. *Lubāb al-muḥaṣṣal fī uṣūl al-Dīn*, Tetuán, 1372/1952.
1194. Saade, I. «La religión como factor de civilización en los Prolegómenos de Ibn Jaldūn», pub. en *Al-Andalus*, 31 (1966), pp. 155-183.
1195. Ídem, «Cómo enjuicia Ibn Jaldūn el cristianismo», pub. en *Salmanticensis*, Salamanca. 16 (1969), pp. 275-297.
1196. Ídem, *El pensamiento religioso de Ibn Jaldūn*, prólogo de M. Cruz Hernández. Madrid, 1973.
1197. Sacy, S. de. «Ibn Khaldoun». pub. en *Biographie Universelle*, Paris, 16 (1818), pp. 154 y ss.
1198. Ṣalība, Y., «Ibn Jaldūn», pub. en la *Enciclopedia Árabe*, Beirut, vol. 1. 1377/1957, pp. 290 y ss.
1199. Sanusi, Z. al-. *'Abd al-Raḥmān Ibn Jaldūn*, Túnez, 1372/1952.
1200. Sarton, G. *Introduction to the History of Science*, Baltimore, vol. III, 1948, pp. 1763-1779.
1201. Schimmel, *Ibn Chaldun*. Tübingen, 1951.
1202. Schmidt, N., *Ibn Khaldun. Historien, Sociologist und Philosopher*, N. York, 1930.
1203. Schultz, F., «Ibn Khaldoun». pub. en *Journal Asiatique*, 7 (1825).
1204. Simali, A., *Nirāsāt fī ta'rīj al-falsafa al-'arabiyyat al-islāmiyya*, Beirut, 1385/1965, pp. 691-752.
1205. Simon, H., *Ibn Khalduns Wissenschaft von der menschlichen Kultur*, Leipzig, 1959.
1206. Slane, W. M. G. B. de, *Prolegomènes Historiques d'Ibn Khaldoun*, trad. francesa, 3 vols., Paris, 1863-1865; rep. G. Bouthoul. Paris. 1936.
1207. Ídem. *Ibn Khaldoun. Histoire des Berbères et des dynasties de l'Afrique septentrionale*, 4 vols., Argel. 1852-1856.
1208. Sobhi, *Les idées économiques d'Ibn Khaldoun*, Lyon, 1932.
1209. Ṣudqī, N., «Ibn Jaldūn awwal faylasūf 'arabī inhāwil tafsīr al-ta'rīj māddiyyan». (I. J. el primer filósofo árabe que intenta una interpretación materialista de la historia). pub. en *al-Yaliya*, El Cairo, 3 (1945), pp. 288 y ss.
1210. Tāḥā Husayn, *La philosophie sociale d'Ibn Khaldoun*. Paris, 1917.
1211. Ṭan'yī, M. al. *al-Ta'rīf bi-Ibn Jaldūn* (autobiografía de Ibn Jaldūn). El Cairo, 1371/1951.
1212. Trablusi, E., *Ibn Jaldūn. Introducción a la historia universal (al-Muqaddimah)*, int. y ed. revisada de la trad. española de J. Fares. México, 1977.
1213. Van den Bergh, S., *Esquisses des sciences mahometanes selon Ibn Khaldoun*, Leiden. 1912.

1214. Varios, *Mayallat al-Ḥadīḡ*, Alepo, 1351/1932.
1215. Varios, *Ibn Jaldūn*, Casablanca, 1381/1962.
1216. Varios, *Ibn Jaldūn*, Actas del Congreso de El Cairo, 1381/1962.
1217. Varios, *Coloquio Ibn Jaldūn*, Rabat, 1399/1979.
1218. Villenoizy, C. de, «Un homme d'Etat: historien et philosophe du xiv^{ème} siècle», pub. en *La Nouvelle Revue*, Paris, 40 (1886), pp. 545-587.
1219. Von Kremer, *Ibn Haldun und seine Kulturgeschichte der Islamischen Reiche*, Viena, 1878.
1220. Von Wesendonk, D. G., «Ibn Khaldun, ein arabischer Kulturhistoriker des xiv. Jahrhunderts», pub. en *Deutsche Randschau*, Berlin, 1923-1924.
1221. White, H., «Ibn Khaldun in world philosophy of history», pub. en *Comparative studies in Soc. and History*, La Haya, 29 (1959), pp. 110-125.
1222. Wolfson, H., «Ibn Khaldun. On attributes and predestination», pub. en *Speculum*, 34 (1959), pp. 585-597.
1223. Zmerli, S., «La vie et l'oeuvre de Ibn Khaldoun», pub. en la *Revue Tunisienne*, 18 (1911), pp. 532-536.

الفصل الثانى

الغنوصية المشرقية - مذهب العرفان

من القرن الثالث عشر الميلادى إلى القرن الخامس عشر الميلادى

1 - عمليّة التوفيق الباطنى الشيعى:

تميز الفكر الإسلامى المشرقى ابتداء من القرن الثالث عشر الميلادى بإضفاء شكل عرفانى وباطنى على الفلسفة التى وضعها السهروردى، وفسرها كل من الشهرزورى وابن كمونة وقطب الدين الشيرازى؛ أما فيما يتعلق بعلم الكلام فقد اقتصر الاهتمام به على الدارسين لعلم العقائد من العلماء والفقهاء فقط. وكان ظهور برنامج الإحياء الذى وضعه الغزالى ضعيفا أو نادرا، ولم يتجاوز بصعوبة بعض الأشكال الروحية. وفى الحقيقة فإن فكر ابن عربى هو الذى فتح أفقا جديدة للتصوف المشرقى، وذلك بسبب استعداد الحركة الشيعية للتأثر بأى شكل من أشكال الباطنية.

ولقد كانت الشيعة دائما منفتحة ولديها استعداد للتأثر واستيعاب أى فكر يمكن صياغته بطريقة باطنية، وذلك انطلاقا من مبدئها الأساسى: التفسير [التأويل] الباطنى للوحى. فمثلا، وقبل حدوث عملية التأثر العام الشيعية بالفكر الباطنى، ظهر الفكر الباطنى الكيمائى الخاص بجابر [ابن حيان] فى ثلاثة مؤلفين فقط يمكن معرفتهم وهم: مؤيد الدين حسين التقراعى، وكان كيميائيا وشاعرا من أصفهان. وقد تم تنفيذ حكم الإعدام فيه عام 515/1121؛ ومحيى الدين أحمد البونى (مات عام 622/1225)، والذى نسب إليه كاتبو سيرته دراسة مائتى كتاب من كتب جابر. والأمير المصرى ايدمر خدادكى (مات بعد عام 762/1360)، وهو مؤلف لكتب من

بينها " كتاب التجربة الخاصة بأسرار الميزان"، حيث تمثل العمليات الكيميائية الواردة في هذا الكتاب رموزاً محضة لعمليات التحول الروحي. وابتداء من هذا الوقت، أصبح من الشائع ظهور استشهادات أو تعليقات من هذا النوع لدى الصوفيين الإيرانيين الشيعة أو على الأقل المتأثرين بتلك الأيديولوجية.

والمبدأ الذي يجمع هذه الاتجاهات المختلفة ظاهرياً هو لون من التجانس الموجود بين كل من الروحانية الشيعية والعرفانية الإشرافية للسهروردي وأتباعه، والروحانية الصوفية والباطنية الناتجة عن عملية توفيق إفلاطونية محدثة علمية. وكذلك يجمع بينها، وذلك إذا رغبتنا في ذلك، اتهام أهل السنة لهم بالزندقة، واستشهاد كثير منهم ابتداء من علي بن أبي طالب والحسين بن علي وحتى الحلاج والسهروردي. والمجهود الذي قام به السهروردي عندما حاول التوفيق بين الفلسفة والتصوف وعملية التنظيم الروحية الرائعة لابن عربي، يفسران النجاح الذي سيحققه كل منهما (لدى الشيعة) فيما بعد. وسوف تختلط كل من المعرفة الإلهية القديمة (الحكمة الإلهية)، وعلم الارتقاء الصوفي، والعرفان الشيعي فيما بينها، وبخاصة ابتداء من نصير الدين الطوسي.

لقد كان نصير الدين الطوسي (مات عام 672/1273) هو الذي وضع منهاج الفترة الثانية للشيعة الإمامية. و يمكن أن يلاحظ في مؤلفاته تأثير معارفه الفلكية والأخرى الخاصة بعلم النجوم والرياضة والثيروصوفية، ولكن دوره يشبه الدور الذي قام به تلاميذ نجم الدين كُبرى، وبخاصة سعد الدين حموى (مات عام 650/1252) والذي كانت له علاقة وثيقة مع ابن عربي، وكان من أهم الشخصيات في التصوف الشيعي في القرن الثالث عشر. وقد كتب تلميذ آخر لابن عربي - وهو كمال الدين عبد الرازق الكاشاني - كتاباً مهماً جداً يمكن من خلاله معرفة كيفية وصول فكر المؤلف الأندلسي إلى التصوف المشرقي وهو كتاب " التأويلات" والذي يمكن اعتباره تفسيراً صوفياً للقرآن.

2- المعنى الباطنى للقرآن

أ - معنى النص المنزل:

وكما سبق أن ذكرنا، فإن الباطنية الشيعية تعتمد على حديث إمامى ينسب للنبى أنه قال: إن القرآن له معنى ظاهر وباطن، كذلك فإن المعنى الباطنى - بدوره - له أيضا معنى باطنى آخر وهكذا حتى سبعة معان. وكما أشار كوربان فإن هذا المبدأ له أصول عميقة جدًا وسوف يتناوله من الناحية الجدلية علاء الدولة السمنانى. ومن بين الأدلة التى تدل على قدم ذلك المبدأ وجود تفسير قرآنى فارسى لمؤلف مجهول قام بدراسته ذلك الباحث^(١)، والذى تتمثل أهميته فى (تقديم - وضع) المجهود التأويلى والفلسفى الضرورى لتقديم تفسير باطنى للنص المقدس العربى بلغة فارسية.

لقد استخدم المفكرون الإيرانيون دائما النص الأصلى للقرآن كما استخدموا دائما تقريبا اللغة العربية لتحليله وتفسيره، ولكن عند دعوة المؤمنين الذين لا يتحدثون اللغة العربية وتعليمهم ووعظهم احتاجوا لترجمة كثير من ألفاظه، وبخاصة المعانى التى يفسرونها بها. إن المفكر العالم يعرف أن النصوص المقدسة مكتوبة بلغة محددة وفى لحظة تاريخية معينة. ولقد كان القرآن دقيقًا جدًا فى هذه النقطة وفيه يمكن أن نقرأ:

﴿ وَأَوْحَىٰ إِلَيْنَا الْقُرْآنَ لَنُبَذِّرْكَ مِنْهُ وَمَنْ يَلْعَنُ ۖ ﴾ (١١) الأنعام: ١٩ ، ﴿ وَزَكَّيْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يَتْلُو لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ۖ ﴾ (١١) النحل: ٨٩ ، ﴿ قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِى عِوَجٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ۚ ﴾ (١٨) الزمر: ٢٨ ، ﴿ وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ ۚ ﴾ (٢) إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ۚ ﴾ (٢) الزخرف: ٢ - ٣.

ومع ذلك، فإن علماء العقيدة من أهل السنة ضيقوا - حددوا - معنى تلك الآيات وذلك من خلال ربطها بآيات أخرى، ويبدو فيها وجود تشابه مطلق بين السر (القرآن الأزلى غير المخلوق) ونص نسخة مصحف عثمان:

﴿ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ (٢) وَإِنَّهُ فِي أُولَى الْكِتَابِ لَدِينًا لَعَلَّيْ
حَكِيمٌ (١) ﴿ الزخرف: ٣ - ٤ ، ﴿ فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ ﴾ (٧٨) ﴿ الواقعة: ٧٨ ، ﴿ فِي تَوَجُّهٍ
مَحْفُوظٍ ﴾ (٢٢) ﴿ البروج: ٢٢ .

أما علماء الشيعة فلا يرفضون هذا المبدأ، لكن كانوا دائماً لا يكتفون
بالمعنى الظاهر فقط. وقد أثار كل هذا في المعالجة الشيعية للقضايا الخاصة بالنص
وسياق النص والتي يمكن أن نلخصها فيما يلي: ١- ما (طبيعة) العلاقة بين النص
المنزل في لغة معينة وفي فترة محددة والحقيقة الخالدة التي يقدمها - أو يعبر عنها
ذلك النص ؟، كيف يمكن التعرف على عملية النقل من السر الأزلي إلى اللغة
الإنسانية - التعبيرات الإنسانية ؟ وإذا كان السر (كلام الله) أزلياً، وكذلك أفعاله فما
معنى تسميتها وقائع؟

ومن وجهة نظر فقه اللغة، فإن أي نص مقدس يخضع، مثل غيره من
النصوص، للظروف التاريخية الخاصة به. من ثم يجب الأخذ في الاعتبار الظروف
التاريخية والدينية عند محاولة التعرف على المعنى الطبيعي والمباشر للنص.
وبالنسبة للإسلام، فإن الأمر لم يكن مطلقاً على هذا الشكل^(١). وبالنسبة للشيعة -
بالتحديد - لا يعتبر المعنى المباشر أو الحرفي معنى حقيقياً للقرآن، إذن فماذا يكون

(١) يمكن النظر في النص القرآني إلى جانبين: يتعلق أولهما بما هو ثابت مطلق عام يعلو على
الزمان والمكان والتغير، ويدخل في هذا الجانب أصول العقائد كالتوحيد والإيمان بالغيب
والآخرة، وأصول الأخلاق التي يعد الالتزام بها ضرورياً ولازماً لتحقيق غايات الوحي،
 وإقامة ضوابط للسلوك الإنساني الفردي والاجتماعي. ويتعلق الجانب الثاني ببعض الوقائع أو
الأحداث التي ترتبط بأمة أو بزمان أو ببعض الظواهر المتغيرة، وليست هذه كلها مقصودة
لذاتها، بل إنها تذكر بوصفها نماذج يمكن استخلاص العبرة منها والقياس عليها والانتقال -
على هديها - من الخاص إلى العام ومن " الواقعة " الفردية إلى القانون والعبرة - عندئذ -
بعموم اللفظ لا بخصوص السبب. ولقد يكتفى - عند الحديث عن هذه المسائل - بالتركيز على
القوانين الكلية والمبادئ العامة التي تمثل منطلقات للنظر في الوقائع المماثلة أو المتجددة.
والقول - إذن - بأن أي نص مقدس يخضع مثل غيره من النصوص للظروف التاريخية
الخاصة به التي يجب أخذها في الاعتبار عند محاولة التعرف على المعنى الطبيعي والمباشر
للنص هو صحيح بصفة جزئية، ولكنه لا يصح تعميمه على كل ما يتضمنه الوحي الإلهي
الصحيح الوارد عن الأنبياء عليهم السلام. د.مذكور.

هذا المعنى؟ إنه المعنى الخاص بالحالة الروحية لمن يقوم بعملية التفسير. فإذا قام عالم لغة بتطبيق التقنية اللغوية العلمية على تفسير النص المقدس، فذلك لأن ذلك المفسر يعيش في حالة روحية تسمح له بفهم حروف النص فقط وليس روحه. والتفسير السليم - المقبول - والمعترف به دائما هو ذلك الذى يتناسب مع الحالة الروحية للمفسر؛ ولكن هذا لا يمنع من اعتبار المعنى الأصلي هو الأعمق من بين كل المعانى. وعلى أية حال، فإن النص هو نسخة أمينة للحقيقة الأزلية الموحى بها فيه، ولكن المفسر سيعمق كثيرا أو قليلا فيه تبعا لحالته (الروحية). والتوافق الأكبر هو الخاص بالدرجة الأخيرة الخاصة بباطنية ما هو باطنى.

وبالنسبة للتأويل الشيعى الموجود فى التفسير الفارسى الذى نشير إليه تعتبر القضية الثانية لا وجود لها لأن الانتقال من السر الأزلئ إلى التعبيرات الإنسانية هو من عمل الأنبياء. وعملية النقد - التحليل - التاريخى واللغوى تقسر عملية الانتقال وكيفيةها من خلال تحليل الظروف المادية (المادية والاجتماعية) للعالم الذى (كان) يتحرك فيه النبى. وبالنسبة لعملية التأويل الشيعية - بشكل عام - فإن كل هذا لا معنى له، لأن الأمر المهم يتعلق بنوع العلاقة الميتافيزيقية للنبى وكيفيةها - طبيعتها - مع السر الذى هو كلام الله أو "اللوجوس" الأزلئ كمصدر للوحى: وأن الذى يحدد ذلك هو المصدر؛ أى الوحى، وليس حالة النبى. والحالة النفسية للنبى لا تعتمد على حاله - وظروفه - فيما يتعلق بالوسط الاجتماعى، وإنما تنتمى - بسبب طبيعتها - إلى العلم الخاص بالنبوة. وهذا الأمر له نتائج مهمة جدا وفعالة بالنسبة للحياة الروحية. فمثلا، لا يوجد مجال لأى لون من الأستاذية - المشيخة، فمعنى النصوص المقدسة لا يعتمد على سلطة الجماعة، ولا على علماء اللاهوت العظماء، ولا على العلماء أو الأولياء، وهذا الأمر بدلا من أن يصيب جماعة المؤمنين بالضعف فإنه يقويها، لأن الأفراد عامة وكل واحد منهم على وجه التحديد يحافظ على عملية اتصال مع الآخرين، وتعتمد على السلطة الوحيدة وهى سلطة الكتاب، من خلال صلة المؤمن الخاصة بحالته الروحية الفردية والخاصة.

ب- نظرية الزمانيين:

والإجابة على التساؤل الثالث هي الأكثر صعوبة. ففي نفس النصوص توجد تعبيرات يبدو أن لها معنى متعلقاً بالزمان - المؤقت: كيف استطاع السر الأزلي أن يقول منذ الأزل ﴿يَتَأْتِيهَا النَّبِيُّ جَهْدَ الْكُفَّارِ ۖ﴾ (التوبة: ٧٣) قبل أن يوجد هؤلاء الكفار؟ ومفسر القرآن - الفارسي المذكور - لا يقترب من قريب أو من بعيد من هذه القضية لدرجة أنه لا يتعرض للقضية القديمة الخاصة بالأمور الممكنة الحدوث - غير لازمة الوجود - ويحلها من خلال الحديث عن زمانين، يطلق عليهما سمنائي: وقت خارجي (زمان آفاقي) ووقت داخلي (زمان أنفسي). وزمن التتابع الذي يوجد في النصوص المقدسة ليس له علاقة بما نعرفه بزمن سابق وآخر تال، لأن معناه يكون باطنياً بكل دقة:

«إن ذلك (المؤمن) الذي ربما انتقض واقفا ولو لمرة واحدة، وتجاوز العالم المادي وتحرر من الفج الضيق الخاص بالليالي والأيام، وقد فر من الزمان والمكان ليعود بإصرار نحو عالم الأنفس، سوف - يتأكد - بوعى - من أن العلم الإلهي ليس به قبل ولا بعد ولا أني، ولا أي تغير أو تحول في الصور. والقرآن - بالنسبة للذات الإلهية - هو السر الذي نفثه بنفخته الذاتية، ويحتوي على ما قبل الأزل، وما بعده. من ثم ليس هو عبارة عن حدث جديد سوف يتم في النهاية عندما يوجد من سيوجه إليهم».

ومع ذلك - وحتى لو كان الأمر هكذا - فقد بقيت معالجة النقطة الخاصة بانتقال الوحي بواسطة النبي. ويبدو أن مؤلف التفسير الفارسي يعتمد على تراث أفلاطوني محدث عام، ويستخدم في ذلك تعبيرات كانت قد ظهرت في رسائل إخوان الصفا، كما أنه يلجأ إلى التفسير الشيعي الخاص بالعقل القدسي لابن سينا، والذي يتحقق من خلال الاتصال بين العقل الشخصي والعقل الفعال الذي يتمثل في

الروح القدس، وهو العضو النشط المكلف بالوحي. وفي شرح التعقيدات المتكررة لذلك المفهوم استخدم المؤلف الشيعي - بشكل رئيسي - الفكرة الخاصة باعتبار صورة النفس مرآة نتج من حين لآخر نحو العالم المقدس لتستقبل التجليات الحقيقية للذوات - للماهيات. وهكذا، فإن نفس النبي لم تفعل أى شيء سوى أن تحولت إلى مرآة تحولت فيها الأشياء غير المرئية - الغيبية إلى أشياء مرئية.

ويعتبر لفظ الوحي تجسيدا بصريا له. من ثم، يجب - فى مقابل ذلك - تدمير عملية التجسيد من خلال الحالة الروحية التى تتغلغل فى المعنى الباطنى للنص الحرفى؛ وإذا مرت هذه العملية بعملية ارتقاء ذات سبعة أبعاد فذلك لوجود سبع حالات روحية تمثل درجات الرقى أو الارتقاء إلى المعنى الأصلى للسر الأزلى. من ثم أصبح التأويل يتمثل، إلى حد ما، فى المعراج، وهو الصعود الوجدى - الروحي لمحمد. إن معانى الأعماق المركزية للنص المنزل تتحدد من خلال مجموعة من المعايير الروحية، تعتقد الشيعة أنها قد تحددت من خلال تعبيرات معينة مأخوذة من القرآن. وكل واحد من هذه المقاييس يشير إلى نوع من المعانى يتوافق مع طبيعة المعرفة لكل فرد أو مجموعة إنسانية. من ثم، فإن التأويل لا يمكن فصله عن الأنتروبوصوفية.

ج- الأبعاد السبعة للقرآن:

وفيما يتعلق بالأبعاد السبعة - أو المعنى الباطنى للقرآن - فإنها تخص عدداً معيناً من المعانى الخفية. ويحوز سبع مجموعات من الأفراد فهم تلك المعانى (كلها)، كل فريق منهم تبعا لقدرته ومدى استعداده ودقة تأمله. والعمق الأول يتعلق بتعبير ﴿مَنْ وَالْقُرْآنَ ذِي الذِّكْرِ﴾ (١) ص: ١، وهو يخص الزهاد الذين سمعوا دعوة القرآن ويستعدون لإجابة تلك الدعوة، وينطلقون للقيام بحج روحى - صوفى -

ويعتبرون القرآن كما لو كان مرجعاً لعملية المجاهدة الروحية. العمق الثانى، ويتعلق بالتعبير ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ﴾ (٧٧) الواقعة: ٧٧ ، ويخص الصوفية الذين يرتقون فى المقامات والدرجات الخاصة بالتصوف وذلك بعد أن اجتازوا طريق الزهد. ويعتبرون القرآن دليلاً - ومرشداً للسيكولوجية الصوفية. والعمق الثالث يتفق مع التعبير القرآنى ﴿وَالْقُرْآنُ الْحَكِيمُ﴾ (٢) يس: ٢، وهو الخاص بالحكماء - أهل الحكمة - والذين بلغوا المعرفة العلمية. وتبعاً لكوربان، ربما كان الأمر يتعلق بعلماء مثل ابن سينا فى شرحه لبعض الآيات.

العمق الرابع، يتم التعبير عنه من خلال قول القرآن ﴿الرَّيَّانُ يَأْتِيكَ أَلَكِثَابٍ وَقُرْآنٍ مُبِينٍ﴾ (١) الحجر: ١، ويعنى الواضح، ويخص العارفين الذين يصلون إلى الأسرار الإلهية، وتبعاً لكوربان يمكن أن يمثل ذلك التفسيرات القرآنية الصوفية مثل الخاصة بابن عربى وتلاميذه. والعمق الخامس، ويتعلق بتعبير ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ﴾ (٥) البروج: ٢١ وهو يخص العشاق الصوفيين. ويرى كوربان أنه على الرغم من أن هذه الدرجة يمكن أن تنطبق على كل من الحلاج والسهورردى وابن عربى وغيرهم فربما يقصد المؤلف المجهول روزبهان. والعمق السادس، يعبر عنها بصيغة ﴿وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ﴾ (١١) فصلت: ٤١، وتخص الذين يبلغون حالة الوصل الوجدى (الموحدون) والذين منحوا شفافية المرأة لكى يتحولوا إلى وسيلة للتجلى الإلهى.

وفى النهاية العمق السابع، وهو آخر الأعماق، ويعبر عنها بتعبير ﴿وَلَقَدْ مَآيَنَّاكَ سَبْعًا مِّنَ الْمَنَانِ وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ﴾ (٨٧) الحجر: ٨٧ ، ويخص حالة الوصل الوجدى الدائم. وخلال هذه الحالة، عندما يعرف الإنسان ربه بشكل كامل فإنه يعرف حقيقة نفسه ويعرف الآخرون الله فيه. وربما يعتبر قولهم: «إن من يعرفنى، فقد عرف الله»، صدق لنص إنجيل يوحنا (19 و7/14). وفى هذا الصدد تخص هذه الدرجة داخل فكر الشيعة - بشكل مباشر - الإمام فقط مثل آدم السماوى، وتخص - بطريقة غير مباشرة - تلك الأرواح الصوفية التى تتلقاه كما لو كانت مرآة.

3- علاء الدولة السمناني

أ- التأويل القرآني وفسيولوجية الروح:

إن التفسير القرآني الذي قمنا بتحليله يوجد به نقاط ضعف جدلية وعقدية كبيرة- معتبرة. وإذا كان مبدؤه الخاص بتدمير المشكلات طريقة لحلها له ما يبرره لأن ذلك يمثل أحد الطرق التقليدية للإمامية منذ بداياتها حتى هذه الأيام، فإنه لا يوجد له ما يبرره فيما يتعلق بسمات الأعماق السبعة الباطنية، وإلحاق الرجال الذين ملأوا الحياة الروحية بها، وكذلك نقاط التكرار والغموض، وكذلك إمكانية نسبة مفكر بعينه لأكثر من عمقين. ففي درجات الارتقاء وضع ابن سينا في درجة أعلى من الخاصة بمجموعات معينة من الصوفية وهذا يعتبر أمراً غير دقيق، وكذلك وجود شخصيات مثل الحلاج وابن عربي في ثلاثة أعماق أو أكثر في أن واحد. ويضاف إلى هذا عدم التعرض بأي شكل من الأشكال للعملية النفسية للارتقاء الصوفي على الرغم من كتابة هذا التفسير بعد ابن عربي بقرن .

وعلى العكس،⁽¹⁾ يحتوي فكر السمناني على تأويل ذي عمق صوفي رائع يتم تحديد معناه من خلال عملية تعمق (جذري - باطني) في النصوص القرآنية. والنظرية الصوفية الشيعية، التي تتميز بوجود لون من التوازي أو التشابه بين درجات المعنى الباطني وكيفية عملية الفهم الروحي للمؤمن ومستواها، تأخذ عند السمناني بنية رباعية: 1- من خلال تشابيحها مع الظواهر الرائعة لأنوار ذات ألوان عديدة يتم إدراكها في أثناء الرؤية الوجدية؛ 2- من خلال مقارنتها مع المعنى الخاص بتتابع الأنبياء، والتي ترى أيضا من خلال زاوية الحياة الداخلية؛ 3- من خلال دراسة الأعضاء السبعة للفسيولوجية - اللطيفة - الدقيقة للإنسان الروحي؛ 4- من خلال تحليل التأثيرات الكونية التي تكون كل واحد من تلك الأعماق السبعة.

ولقد لخص كوربان فى جدول معبر مدى تعقد ذلك المفهوم، ونقطة انطلاقه
توجد فى هذا الجدول:

| اللون الذى يمثله | النبي الخاص به | العضو اللطيف |
|----------------------------|-----------------|--------------|
| رمادى مدخن (بخان رمادى) | آدم الخاص بذاتك | لطيفة قلبية |
| أزرق | نوح | لطيفة نفسية |
| أحمر | إبراهيم | لطيفة قلبية |
| أبيض | موسى | لطيفة سرية |
| صفراء | داوود | لطيفة روحية |
| أزرق غامق | عيسى | لطيفة خفية |
| أخضر زمردى | محمد | لطيفة حقيقية |

فكما أنه توجد فسيولوجية للجسم الإنسانى، توجد أيضا فسيولوجية للنفس
وبها أعضاء محددة. والعضو الأول هو الشكل اللطيف للجسم الإنسانى ونظرا لأنه
يمثل الحالة الإنسانية فإن آدم يكون رمزا له. والعضو الثانى وهو الخاص بالنفس
الحسية الحيوية ورمزها النبى نوح. والعضو الثالث وهو القلب بمعناه الروحى
ورمزه إبراهيم، حيث إنه بداية الوحي كما أن القلب هو بداية الصعود الروحى.
والعضو الرابع يمثل السر الباطنى، وهو عضو المناجاة الداخلية، ولهذا فإن رمزه
هو موسى، والعضو الخامس هو النفس عندما يكون معناها الروح وهى تمثيل
روحى محض؛ من ثم فهى خليفة للألوهية، ولذلك فإن رمزه هو الملك داوود.
والعضو السادس وهو مركز السر الذى يتلقى مدد الروح القدسى ويسمح بالدخول
لحالة النبوة، ولهذا فهو عيسى، الذى أعلن اسم النبى ومجيء البارقليط وهو النبى

الخاتم. والسابع وهو آخر الأعضاء وهو المركز الإلهي للذات الإنسانية وهو محمد. ويخص كل واحدة من هذه اللطائف وحى مختلف له معنى ذو بنية صوفية.

ويستفيد السمناني من هذا في شرح عملية الارتقاء الصوفية، وكذلك ليحاول أن يشرح بشكل غريب الخطأ المسيحي. إن السمناني يعترف أن عقيدة البنية الإلهية لعيسى ابن مريم لها معنى صوفي عميق، ولكنه يقصره على المعنى الخاص بتعبير "أنا الله"، الذي أعلنه الحلاج، وأن ما حدث هو أننا نحن معاشر المسيحيين فهمنا التجلي الإلهي لمريم بشكل مادي. وقد ظهر الروح القدس - حقيقة - لمريم على هيئة جبريل ونفخ فيها الروح التي تجعل من عيسى "روح الله"، ولكن المسيحيين لم يدركوا ذلك باعتباره شيئاً غيبياً وأن نفخ الروح هو سر العلم الروحي وليس تجسيدا لله الواحد في الأرض. ولكي لا يحطم المسيحيون معنى الله الواحد أدخلوا العلاقات الشخصية التثليثية، حيث خلطوا بين وسطاء العلم والإرادة والقدرة مع ذات الله الخالق، وذاتى الابن والروح القدس، وذلك لأنهم لم يروا الحقيقة في العضو اللطيف الخاص بالغيب.

إن نظرية الأعضاء اللطيفة تكتمل مع نظريتين أخريين: الأولى وهي خاصة بالجسم الروحي، والثانية وهي خاصة بالمرأة. والأولى تفيد في شرح عملية التحول الأساسية للإنسان في الله، وهي القضية المهمة جداً بالنسبة للمتصوفة المسلمين. ويستخدم الثانية مثل كل الشيعة، وذلك للإبقاء على افتراض أن الذات تنتمي لله فقط، بدون أن يقع بسبب ذلك في وحدة الوجود أو [الحلول والاتحاد].

ومن ناحية أخرى، فمع أن السمناني كان شيعياً فإنه - من المحتمل - بسبب عدم انتمائه الحرفي للإمامية يتساءل حول إمكانية وجود ولاية روحية ومعناها، بدون أن يتطلب ذلك الإحالة إلى الولاية الإمامية. ولمعالجة هذه المشكلة فإنه أشار إلى لطيفة ثامنة وغير واضحة كثيراً وتدعى "لطيفة جبرائيلية" ستخص الملك جبريل بمعنى: أنه ملك العقل الفعال في المعرفة - الغنوصية - الإشراقية. إن جبريل هذا هو ملاك التأويل. من ثم، يوجد احتمال لروحانية مباشرة بفضل ذلك

"الأستاذ الغيبي"، والذي عندما يُظهر للصوفي المعنى الباطنى للقرآن فإنه يجعله يقوم بعملية تحقيق داخلية شخصية للنبوة.

إن المعنى اللطيف وشبه الإلهى لذات الروحانيين هو الأفق العلوى والذى ينبغي على البشر أن يسيروا نحوه. إن واقعنا الأساسى لا يمكن أن يتجاوز ذلك، وإن من يصل إلى ذلك فهو التابع الحقيقى لمحمد. والتأويل، إذن، يرتبط مع الأنثروبوصوفية من خلال الجسم اللطيف المكون من الأعضاء الدقيقة. والتأويل يمكن أن نختصره فى أربعة أشكال - أو أربع كفيات - للقرآن. والكيفية الأولى هى الدرجة الدنيا التى يمثلها الشكل الظاهرى الحرفى "ظاهر"، وتفسير هذه الكيفية الخارجية يخص عمل الخليفة بوصفه نائباً. والكيفية الثانية تخص القرآن المجيد الذى يحتوى على المعنى الباطنى وهو الذى يلتقط تبعاً لدرجة تطور الأعضاء اللطيفة للإنسان الروحانى. والكيفية الثالثة يتم التعبير عنها من خلال القرآن الكريم الذى يسمح للإنسان الروحانى بمعرفة حالته داخل عالم الصفات الإلهية والعقول الملائكية، من خلال عضو اللطيفة الحقيقية (عضو الذات الحقيقية) التى يرمز إليه محمد. وفى النهاية: الكيفية الرابعة، وهى أعلى الكفيات، وتخص "القرآن العظيم" والموجود فى أم الكتاب، ويمثل المشرق النهائى. وعند بلوغ هذا الحد يمكن فهم معنى الأستاذ الداخلى الغيبي، وهو الذى يمنح التأويل النياتى الضرورى للإلهام الوجدى، وبهذه الطريقة يقوم أستاذ الغيب بعمل الإمام ويحوز كرامة التأويل الخاصة به .

والمعنى الباطنى للكتاب يتدرج فى خط صاعد نحو المعنى الأكثر عمقاً له. وكفياته لها علاقة بالوظائف التى ينسبها السمنانى للدرجة المثالية للإمام: خلافة، وولاية، ووصاية. فالأولى وهى الخلافة وهى نيابة مؤقتة وتمثلها الحكومة التى تدير أمور الأشياء اليومية للأمة؛ والثانية وهى الولاية وتخص الإرشاد الروحى أو دليل المؤمن، والثالثة وهى الوصاية وتتعلق بالوراثة الروحية. وقد ظهرت هذه الكفيات الثلاث من الناحية التاريخية فى خليفة واحد فقط، وهو الخليفة الرابع من الخلفاء الراشدين، الإمام الأول: على بن أبى طالب، وسوف تظهر مرة أخرى عند نهاية الزمان مع الميذى المنتظر.

وانتظار ظهور المهدى بشكل سلبي هو موقف يتميز بالجهل والكسل، وينبغي على المتصوف أن يحقق في نفسه تلك العودة، وذلك بأن ينتصر في نفسه على قوى المسيح الدجال التي توجد داخل الإنسان من خلال ظهور المهدى المنتظر في ذاته. ومن يصل إلى هذه الدرجة فإنه يجمع في نفسه نور الإمامية ونور النبوة، وإن "أنا التجلي" الخاصة بهذا السالك تتحول إلى مرآة للألوهية، وبذلك يكون أفضل المحبوبين عند الله، لأن ما يراه الله في هذه المرآة ليس شيئاً مختلفاً عن رؤية ذاته في ذاته.

ب- الكون المصغر الإنساني والرؤية الكونية الكلية:

إن المفهوم السابق ممكن؛ لأن الإنسان يمثل عالماً صغيراً ومعتداً، فهو كون صغير مكون من ثلاثة أجسام: 1- العالم الأرضي المادي الفاني؛ 2- وعالم اللذة غير الفانية؛ 3- وعالم البعث. والعالم الأول، وهو الأرضي، يتكون من خلال انجذاب الذرة الأولية نحو العناصر المادية الأرضية، وهذه العناصر ضرورية للتطور الإنساني؛ والثاني: عالم اللذة، يتكون من خلال انجذاب النفس التي تحكم الجسم المادي إلى المواد اللطيفة للعالم الأساسي؛ وفي النهاية، يأتي الثالث، وهو عالم يوم الحشر العظيم، حيث تجذب الروح الذرات المبعثرة للجسم المقتفى. وفي عالم الخلود فإن الأجسام اللطيفة ستتمثل في الأنبياء.

ما الذي يحصل عليه الكون المصغر (وهو الإنسان) - حقيقة - عندما يرتقى في معراج التعمق الداخلي الباطني؟ إنه يحصل على المفهوم الأخير للواقع العلوي أو الوقائع الميتافيزيقية الأولى، والتي يطلق عليها "أوليات". وتبعاً للمفهوم الكلاسيكي للأفلاطونية الحديثة يوجد بعد الواحد الأول والعقل الأول: الواحد المطلق، والذي بسبب ذاته الخاصة هو (الأحد) ويمكن الوصول إليه من خلال نور مشكاة النبوة فقط. ولقد لخص كوربان العلاقات الكونية الميتافيزيقية في الجدول الموجود في الصفحة التالية.

| لون الضوء | النوع الروحي | النبى | العضو اللطيف | مصادر التأثير للمكون الرئيسى | مصادر التأثير للمكون الثانوى |
|-----------------|------------------------|-------|---|--|--|
| الأخضر زمردى | خاتم الأنبياء | محمد | لطيفة حقيقية ج- حالة نهائية (إلجية) | 1 - الجواهر الأربعة. 2 - الوقائع الأربعة الأولى. 3 - النور. 4 - الحياة. 5 - الذات . | كل ذلك بنسب متساوية من خلال العقل. |
| | رسول بكتاب جديد. | | ب - حالة متوسطة . | ب. 1 الجواهر الأربعة. 2 - الوقائع الأربعة الأولية. 3 - النور . 4 - الحياة. | ذات الهبوط الأول من خلال العقل. |
| | رسول بنون كتاب | | أ. حالة مبدئية | 1 - 1 - الجواهر الأربعة. 2 - الوقائع الأربعة الأولية. 3 - النور . | حياة الهبوط الثانى من خلال العقل. |

| | | | | | |
|----------------------|--------------------|---------|-------------------|--|--|
| أسود مضىء | نبي | عيسى | لطيفة خفية | 1 - الجواهر الأربعة. 2 - الوقائع الأربعة الأولية. 3 - القلم . | نور الهبوط الثالث من خلال العقل. |
| الأصفر | المرشد الروحي | داوود | لطيفة . روحية. | 1 - الجواهر الأربعة. 2 - الحبر المضىء. 3 - المحبرة المضيئة. | القلم المقدس. |
| الأبيض | المؤمن | موسى | لطيفة . سرية. | 1 - الجواهر الأربعة. 2 - الحبر المضىء. | المحبرة (روح القدس المحمدي). |
| الأحمر | مسلم | إبراهيم | لطيفة قلبية. | 1 - الجواهر الأربعة. 2 - العقل. | الحبر المضىء (النور المحمدي). |
| الأزرق | الإنسان المتعلم | نوح | لطيفة نفسية | 1 - فلك الأفلاك. 2 - نفس العالم. | العقل. |
| رمادي بلون الدخان | الإنسان البدائي | آدم | لطيفة قلبية | 1 - فلك الأفلاك. | نفس العالم . |

نظرية الكون الكلية تبعا لعلاء الدولة سيمنانى

إن الواحد المطلق يتجلى من خلال صفات أساسية (الذات والحياة والنور) وهذا يمثل الهبوط الأول. أما الهبوط الثانى فيتم من خلال الصفات الملازمة للحياة، فهو - من خلالها - أول عارف وأول معروف وهو السعادة لكونه معروفاً. إن الذات الإلهية لها أربعة أبعاد يمكن أن تعقل من خلالها: العلم الذى لدى الذات الإلهية عن ذاته ومن خلاله يطلق عليه الحى، والمعرفة بكماله ولهذا يسمى السميع، والمعرفة بجماله ولهذا يسمى البصير، ومعرفة سر عظمته ولهذا يسمى المتكلم (السر - اللوجوس). والهبوط الثالث هو الحركة التى تتحول فيها الحالات الإلهية إلى عمليات أو تجليات، ولهذا يعتبرونها صفات نورانية.

والتجلى أيضا له أربعة أبعاد يمكن أن يعقل من خلالها: يعرف نفسه (العلم)، يعرف غيره (الإرادة)، معروف بذاته (قدرة)، معروف بواسطة غيره (معرفة). ومن خلال المعرفة الأولى يتميز عن عالم الكثرة المخلوق. والخطوة الأولى الخالقة أو الواقع الأول ويمثله: كل من القلم والمحربرة، وهى الروح، والمداد وهو النور، واللوح وهو العقل. والقلم يظهر العلم، والمحربرة تظهر الإرادة، والمداد يظهر القدرة، واللوح يظهر الحكمة. وفى النهاية، يحدث العقل أشكال التجلى أو الجوهريات، وهى الجواهر الأولية للكون المرئى.

ويبدو السمنانى فى عملية عرضه لأفكاره كما لو كان يسير على نموذج السيروردي، الذى يعود أصله لابن سينا، وإن كان قد أدخل عليه تعديلات صغيرة. ويفهم العقل (وهو اللوح المحفوظ) فى عملية تعقله الأولى من الذى خلقه أو أعطاه وجوده، وكذلك من الذى منح روح نفس العالم (النفس الكبرى) جوهرها. والعقل يصدر من خلال القلم تلك النفس. ويتأمل العقل فى عملية تعقل ثانية ذاته ويصدر

الصورة الأولى، وفي عملية التعقل الثالثة ينتج المادة الأولى - البيولي وذلك عندما يدرك نقصها. وفي النهاية يصدر - من خلال المشاركة - الجسم الأول، وهو الخاص بالسماء الأولى أو جسم المادة غير القابلة للفساد. وهكذا، فإن فلك الأفلاك أو السماء الأولى يمثل الجسم الأول في هبوط الذات والتوسع في عملية الصعود، حيث يشكل ما يشبه قشرة البيضة الكونية التي تشمل على كل عالمنا بعناصره الأربعة وصفاته الأربعة الأساسية.

وعملية التطور الكوني تنتظم في ثلاث مجموعات: أ- مجموعة الوقائع الأساسية البسيطة (الوقائع الأربعة الأولى)؛ ب- مجموعة الوقائع البسيطة نسبياً (الجواهر الأربعة)؛ ج- مجموعة المركبات والتي يمكن أن تنتمي إليها مركبات من جواهر سماوية لطيفة غير مرئية (الملائكة المحركون للسموات) ومرئية (النجوم) أو مركبات بسيطة. وهذه الأنواع الأخيرة يمكن أن تتكون من عنصر واحد فقط أو من العناصر الأربعة، كما هو الحال في الذوات الأرضية. وتراكم النار فقط يحدث الجن؛ أما تراكم النار مع الأرض فإنه يحدث مملكة المعادن والنبات، ومن تأثير سماء النجوم الثابتة وفلك الأفلاك تحدث المملكة الحيوانية، وتحدث تأثير المصادر التي تتجاوز فلك الأفلاك يحدث الإنسان.

والأعضاء اللطيفة في الإنسان تنتج من خلال نظام معقد يتدخل فيه تأثير تكويني رئيسي وآخر تكويني ثانوي. وتعد هذا النظام، الذي يتميز بالروعة، يمثل نموذجاً صوفياً آخر لنظام ابن سينا الذي وضع السيروردي هيكله، وقد تم تقديمه بشكل دقيق في الجدول الموجود في الصفحة التالية^(١)، وقد تم اقتباسه من دراسة للأستاذ كوربان، وقد أدخلت فيه تغييراً وحيداً فقط ويتمثل في وضع عمود الأعضاء اللطيفة بجوار عمود مصادر التأثيرات التكوينية حتى يمكن ملاحظة العلاقة بشكل أفضل.

(١) في الصفحة الأخيرة من هذا الفصل - المترجم.

4 - حيدر أمولى

أ- معنى الغنوصية الصوفية:

تعتبر مؤلفات حيدر أمولى^(٢) ذات أهمية كبرى حيث إنها تمثل حلقة الوصل بين الفكر الإيراني للقرنين الثاني والثالث عشر الميلاديين، والنهضة الصوفية للقرنين السادس عشر والسابع عشر، وكذلك لفهم العلاقة بين الحركات الروحانية الشيعية والتصوف، وتثبت مؤلفات أمولى أن مشكلة تلك العلاقة كانت تقدم بشكل غير قابل للحل. ولهذا فهو يواجهها فى كتبه بشكل مباشر. والإجابة التى يقدمها بديهية: إن الشيعة هى باطنية الإسلام ومعناه الحقيقى. من ثم ينبغى البحث فى الحركة الشيعية وفى عقيدة الأئمة المبجلين عن أصل كل فكر حقيقى وأصل كل الحياة الروحية. وهكذا، فكما أن الشيعة الذين يقتضون على ندين حرفى وظاهرى لا يعتبرون شيعة حقيقين، فكذلك ينبغى اعتبار الصوفية الذين يفكرون فى الباطنية الروحية ويعيشون فيها أعضاء شرعيين فى نطاق " الشيعة ". «إن المتصوفة هم أولئك الذين يمكن أن ننسب إليهم بشكل صحيح صفة الشيعة الحقيقية وهم ذوو إيمان مشهود له" فهم " شيعة الحقيقة والمؤمن الممتحن»، وكل ما حدث لهم هو أنهم نسوا جذورهم الأصلية، وشوهوا فكرهم عندما تركوا (الانتماء إلى) الإمامية. إذن فإن نية أملى تمثلت فى نقض هذا الوضع من الناحية الجدلية، حيث سيبين خطأ كل من الشيعة الذين كانوا يعارضون التصوف، وكذلك الصوفية الذين فقدوا وعيهم بأصلهم، ويحتقرون الإمامية أو يتناسونها.

ب- تفسير تصوف ابن عربى:

يجد حيدر أملى الأساس العقدى لفرضية حصر روحانية التصوف فى الباطنية الإمامية فى الطريقة الخاصة التى يستوعب بها فكر ابن عربى ويفسره. وبلا شك فقد كان المفكر المشرقى يعرف جيذاً ابن عربى، والقارئ غير العربى يمكن أن يلاحظ ذلك عندما يقارن نصوص كتاب " الفصوص " لابن عربى والتى ترجمها إلى الإسبانية أسين بلاسيوس، مع نصوص حيدر أملى والتى ترجمها إلى الفرنسية كوربان. والنقطة الأولى التى يعتمد عليها فى تفسيره هذا تعتبر صحيحة:

لأن آراء كتاب الفصوص لابن عربي تتناسب بشكل كامل الباطنية الإمامية حيث أخبر النبي محمدٌ الصوفي الأندلسي بذلك في فتوحاته المكية والمدنية. ومن ناحية أخرى، فإن مصدر نظرية الأئمة المبجلين هو النبي من خلال فاطمة والإمام الأول على بن أبي طالب. والنقطة الثانية التي يعتمد عليها لا تستند إلى أساس تاريخي صحيح: وتتمثل في الاعتقاد في الأصل الشيعي للحركة الصوفية كلها. وبعد استيعاب هذا الأمر، واجه حيدر أملي مشكلة أخرى خطيرة لم يخفها: حيث يعتقد بصفته شيعيًا صادقًا أن خاتم الولاية - وهو الشكل الباطني للنبوة - ينتمي إلى الإمامية المحمدية الاثنا عشرية؛ ويعتقد كذلك أن الإمام الأول على بن أبي طالب هو خاتم الولاية العالمية وأن الإمام الثاني عشر الغائب أو المستتر هو خاتم الولاية المحمدية. من ثم، يجب عليه أن يرفض مفهوم ابن عربي الذي اعتبر عيسى بن مريم خاتماً لها^(١).

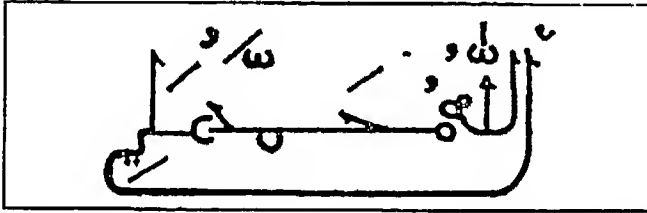
ج- الرؤى الوجدية:

ومثلما حدث في حالة ابن عربي، فإن فكر حيدر أملي به الكثير من الرؤى الوجدية المهمة، والتي تتمثل قيمتها في أنها دليل يمكن الاستدلال به بشكل مباشر على المعرفة الروحية. وقد رأى حيدر أملي ثلاث رؤى: الأولى حدثت له في بغداد عام 755/1354، والثانية في خراسان بعد ذلك بسبع سنوات، أما الثالثة فليس لها تاريخ محدد في مدينة كربلاء في مسجد سيد الشهداء الإمام الحسين بن علي. وفي الرؤيا الأولى رأى في السماء شكلاً مربعاً به أربعة عشر دائرة تماس من الخارج أو من الداخل، وكل واحدة من هذه الدوائر كان مكتوباً فيه أحد أسماء الأربعة عشر الطاهرين (محمد، وفاطمة، والأئمة الاثنا عشر)، وكان لون الدوائر لازوردياً أما لون الأسماء فذهبي به حمرة، وفي نص الدائرة الكبرى الداخلية (لقد كانت الرؤية قوية وواضحة جداً لدرجة أن حيدر أملي استطاع أن يعيد رسمها في

(١) يذكر ابن عربي - في حديثه عن الولاية - أن عيسى عليه السلام هو خاتم الولاية العامة التي بدأت بنبي، وتختتم بنبي هو عيسى عندما ينزل في آخر الزمان على دين محمد عليه السلام. أما الولاية الخاصة فإنها تكون لابن عربي نفسه، وفي هذا يقول: أنا ختم الولاية دون شك. ومعنى ذلك أن أملي يختلف مع ابن عربي في الولايتين. د. مذكور.

مقدمة شرحه لكتاب الفصوص) يقرأ أن هذه الكرامة هي دليل ضد مفهوم ابن عربي والذي قال فيه إن عيسى هو خاتم الأولياء. من ثم، فإن هدف تلك الرؤية هو دحض رأى الصوفى الأندلسى بدليل سهل جدا.

الرؤية الثانية (748/1347) استقبلها وهو ينظر إلى السماء حيث رأى مستطيلاً لازوردي اللون مساحته عشرة أذرع فى أربعة أذرع، وفيه تظهر ثلاثة أسماء: الله ومحمد وعلى. فى هذه المرة لم يسجل الشكل كتابة، ولكنه يقول: إن الحرف الأخير من الاسم الأخير على (وهو فى العربية ياء) يمتد من الأسفل ليكون الحرف الأول من الله (وهو الألف). ومن ناحية أخرى، فإن الحرف الأول من اسم محمد (ميم) يقترب من الحرف الأخير من الله (الهاء)، والحرف الأول من اسم على (عين) يقترب من الحرف الأخير من اسم محمد (دال). وكما يقول النص فإن أسماء على والله تشكل شكلاً واحداً. واعتماداً على جماليات كتابة الخط القرآنى فإننى أتجراً وأقترح الشكل التالى:



ومن يعرف الكتابة- الخط الجمالى الإسلامى- فربما لن يجد فى تفسيرى خطأ كبيراً. إن الرمزية التى توجد فى الشكل هى ما يلى: أن الأسماء الثلاثة تشير إلى الحقيقة الأساسية المحمدية الأزلية، والتى تبين أن الله يظنير بشكل ظاهرى فى محمد ويُفسر باطنياً فى على. من ثم، فإن الولاية ترتبط - تعود- مباشرة إلى الله.

الرؤية الثالثة، أيضاً حدثت فى السماء، تتمثل فى ظهور خمسة ألواح من الزررد مكتوب فيها بأحرف من نور أبيض أسماء كل واحد من الخمسة المباركين: محمد وعلى وفاطمة والحسن والحسين. ولقد سمع صوت يقول: «إن هذه هى الأسماء التى أعاد بها الله آدم وقبل توبته وبها سوف يستقبل عودتك». وتؤكد الرؤية المفهوم الإمامى الباطنى بالإضافة إلى الاعتراف لحيدر أُملى بأنه: « واحد

من أولئك الذين اصطفاهم الله لمحبة". وشهادة الإيمان الإسلامية: لا إله إلا الله، يجب أن تفسر على أنها اعتراف بالوحدانية الإلهية وكثرة المخلوقات، ويمكن للمؤمن أن يبقى متأملاً في الله، ثم بعد ذلك ينزل إلى الأشياء، أو أن يتأمل المخلوقات أولاً ثم يرتقى مرة أخرى إلى الله. ولكن إذا تحدثنا بشكل صحيح فلا يوجد بالنسبة للفكر الإمامي إلا الله، ومن الممكن فيم هذا بشكل باطني فقط وليس بشكل جدلي، وذلك للوصول إلى صيغة: "ليس في الوجود سوى الله".

5- سعين الدين على توركا أصفهاني:

إن حالة الفكر الإيراني في النصف الأول من القرن الخامس عشر لا تضيف أي شيء جديد إلى تراث القرن الرابع عشر. حيث تواصلت عملية استخدام الخلاصة الروحية الناتجة عن عملية التوفيق بين فكر ابن سينا والفكر الإشراقي للسهروردي مع التصوف الشيعي المتأثر بابن عربي. وبفضل دراسات كوربان استطعنا التعرف على ذلك في شخصية سعين الدين على توركا أصفهاني (مات عام 830/1427)⁽⁴⁾.

ففي "رسالة انشقاق القمر" يعلق مؤلفها على موضوع المعاني الباطنية السبعة للقرآن. ولكن الشيء الأهم في هذه الرسالة هو دراسة سبعة أنواع من الضمير - العلم - الوعي - الفكري، حيث يجعل كل واحد منه يخص معنى معيناً من المعاني السبعة للنص القرآني، وشملت هذه الأنواع السبعة فريقين من أهل الظاهر وهما الفقهاء ورجال الحديث، بعد ذلك يميز بين الفلاسفة المشائين والتابعين للأفلاطونية الجديدة، أما الصوفية، مثلما يرى ابن عربي، فيشكلون فريقاً واحداً. والمجموعة تنتهي - تتوج - بأخر فريقين وهما الأعلى من حيث المرتبة: علماء القبالة اليهود والشيعية التي كان ينتمي إليها.

أ- الظاهريون والباطنيون في المعرفة الإلهية

إن أول الظاهريين هم حراس النص الحرفي للشريعة وهم الفقهاء ورجال الحديث، وثاني فريق من أهل الظاهر هم مفكرو الإسلام (حكماء الإسلام) ورجال علم العقائد النظرى- علم الكلام - حيث تجاوزوا حرفية الفقهاء ورجال الحديث، ولكن لم يذهبوا أبعد من حدود علم عقلاني يسمح لهم بتقديم الأدلة والدفاع عن نظامهم التقليدي في التأويل. أما الباطنية فيبدأون بالمشائين ومعلمهم أرسطو^(١)، ورئيسهم في الإسلام هو الشيخ الرئيس ابن سينا؛ ويتميز فكره بالانتقال من العالم الخارجي إلى العالم الداخلي للنفس. ويقتبس سعين الدين من فكر ابن سينا نظرية العقل. حيث يرى أن لكل واقع محسوس واقعا آخر خفيا، وهو عقل الدائرة النجمية الخاصة به. فالعقل الفعال يخص القمر وهو العقل الذي يجب أن يتصل به الإنسان الروحي وذلك ليصل إلى حالة الاستعداد للاتصال أو العقل بالملكة، إلى أن يصل إلى العقل المستفاد. ولكن كما كان منظرنا، فإن سعين أصفهاني يرى أن أولئك المفكرين بقوا في منتصف الطريق ولم يصلوا إلى طبيعة الدرجة الأخيرة من العقل الإنساني ووظائفها المحددة، وهو العقل القدسي. والفريق الثاني الباطني سوف يتكون من ثم من الإشرافيين، إنهم العلماء المشرقيون، وذلك كما تصورهم السيروردي، الذين وإن كانوا ينطلقون من جدلية ابن سينا، فإنهم يخطون خطوة كبيرة للأمام من خلال ميتافيزيقا النور.

ب- أتباع المعرفة النورانية:

إن النور هو المصدر الذي يصدر عنه كل شيء والذي به يظهر كل شيء. والنور - في حالته المحضة - لا يمكن أن يمتزج مع الظلمة ويناسب طبيعة العقول الملائكية. وفي حالة ثانية يوجد نوع آخر من النور وهو الذي يمكن أن يمتزج مع الظلمة، وتنتمي له الأنفس السماوية والنفس الإنسانية. والعقول الملائكية تستطيع فقط اكتساب الأفكار بشكل مباشر، أما الأنفس السماوية والنفس البشرية

(١) هذا الربط بين أرسطو والباطنية بعيد، ولو قيل أفلاطون أو أفلوطين لكان أقرب. د. مذكور.

فتستطيع أيضا اكتساب الأفكار ولكنها تستطيع كذلك اكتساب المعرفة الحسية والمادية. من ثم، فلكي يظهر كل نوع من المعرفة هناك حاجة للامتزاج بالظلمات، ولكي يسطع القمر بكل بريقه ولمعانه فمن الضروري أن تسبقه ظلمة قاتمة. وبعد هذا الاحتكاك مع الظلمات يمكن أن يحدث التجلي لكل الأنوار. وهكذا، ينعكس النور في نفسه في كل مرة يجد فيها الأشياء مظلمة. وبهذه الطريقة، يستقبل نور النفس المعرفة الخاصة به - معرفته الذاتية - وذلك بعد إسقاطها - توجيهها - على الأشياء، لأن ما يستقبله من هذه الأشياء ليس علما مباشرا وإنما غير مباشر. أما العلم المباشر، ويتمثل في الأفكار، فيوجد في النفس في عهدها الأزلي السابق، ولكن لكي يتوزع هذا العلم الكلي ويتحول إلى شيء فردي فإنه يحتاج إلى أن يلتقي مع ظلمة الأشياء. وبهذه الطريقة أيضا يجب أن نفهم النظام الانطولوجي، حيث يعتبر البريق الأخير للقمر بمنزلة الوصول إلى دهليز خاتم النبوة الأخير.

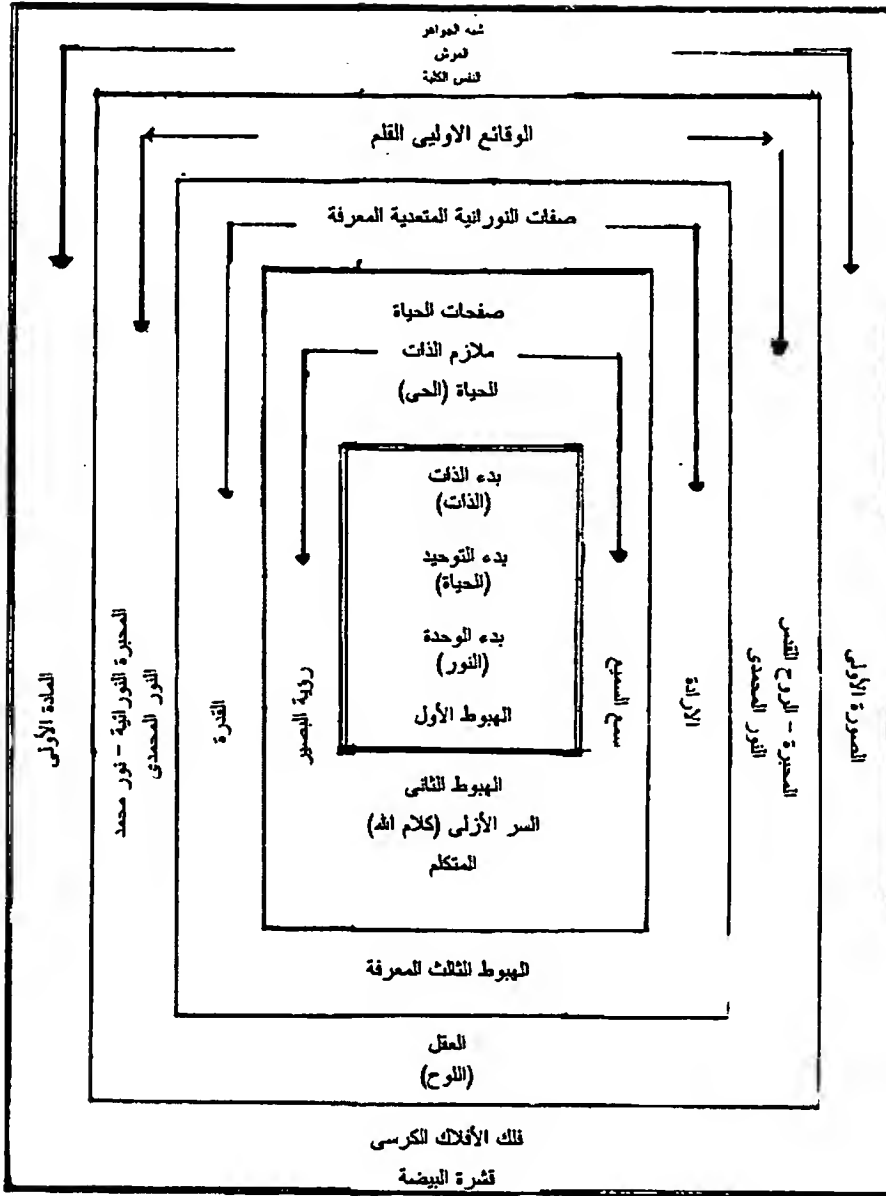
والفريق الخامس يمثل المتصوفة، وهم - من وجهة نظره - التلاميذ المشرقيون لابن عربي. ومن ثم، هم الذين فهموا المعنى العميق للحقيقة المنزلة، وفي نفس الوقت تحولوا إلى المرأة التي تنعكس فيها صورة الله. وفي هذه المرأة يرى الله كل الأشياء. وفي هذه المرأة تحدث عملية التجلي، والتي تنتمي للنور نظرا لطبيعتها. وإذا تخلينا عن معنى التجلي الخاص بالنفس - وهو عبارة عن نور فردي يهبط إلى الظلمات ومن الضروري اقتداؤه - فإن المهم في هذا الأمر هو أن يكون للتجلي علاقة مع الصورة - الشكل - الإنسانية، أي آدم السماوي. وهذا التجلي لا يمثل حالة تحكمها إرادة التجلي وإنما هو نشاط يحول المفعول إلى فاعل، وما هو موحى به إلى مظهر وكاشف. ولهذا فإن التجلي الكامل يكمن في التشبه بالله، والذي لا يتمثل في عملية تناسخ حقيقية وإنما هو تغير في الهيئة. وهذا الأمر يحول الصوفي إلى نوع خاص من الأنبياء، وهو المعروف باسم نبي. ويتحول كل من النبوة والصوفية ليكون في موضع الآخر، باستثناء الحالة الخاصة بالنبى المرسل المشرع. وهكذا، فإن حالة الصوفي - النبوى - تشير إلى - أو تعنى - معنى الولاية.

الفريق السادس الذى قام بدراسته سعين أصفهاني يتكون من الذين يعملون فى علم الحروف. والفريق الذى يقصده هو بشكل مباشر هو الذى كان فى الفترة القريبة من زمنه، ولكن تراث علم الحروف يعود إلى الفترات الأولى للإسلام حيث إنه يمثل أحد فروع علم القبالة (اليهودية). وهذا الفريق القريب من سعين أصفهاني قام بتأسيسه فاز الله وهو إيراني من استاراباد، وقد لقي الشهادة عام 1393-796/94، بأمر من ميران شاه، أحد أبناء نيمورلنك. ونظريته تتمثل فى محاولة الاعتماد على ميتافيزيقا النور لدعم تفسير المعنى الرمزي (القبالي) للأحرف الهجائية.

فكل واحد من الذوات له قدرة مختلفة لتلقى الذات؛ فبعضهم قادر على البقاء بذاته دون الحاجة لغيره، مثل الأرواح بكل أنواعها المتعددة، وآخرون لا يستطيعون البقاء بذاتهم، ويكتسبون الذات من قبل آخرين، ومن بين هذه الذوات تبرز الكلمات. وفى مصدر الذات، يعبر السر الأزلي - كلام الله - بنفسه عن كل ما يمكن أن يدخل - فيما بعد - إلى الذات سواء بشكل عام أو خاص، حيث تظهر فيه فقط كل الموجودات الممكنة. وتكتسب الوقائع والنظريات والأفكار والكلمات معناها فقط بسبب دخولها على السر. فمثلا، إمكانية إصدار الصوت لا تصدر عن الطبيعة المادية للأشياء وإنما تنتمي للجزء الداخلى الخفى وغير المسموع منه. ولهذا يجب الدخول بعمق فى المعنى الباطنى للصوت والذى يدوم ذاتيا لفترة قصيرة، ولكن يمكن تحديده كتابة من خلال أشكال معينة: وهى الأحرف، ومن هنا تكون أهمية الكتابة. والمعنى الداخلى والباطنى والمصدرى هو السر الأزلي، لكن هذه الكلمة الإلهية انسرية تظهر بشكل ظاهري من خلال الكتابة. وهكذا فإن كل حرف هو رمز من رموز الكتابة التصويرية يعكس السر مثلما يعكس الوجه الجميل الجمال الإلهي الذى لا يرى. إن السر الأزلي يتحقق من خلال أخذ شكل فردى فى الثمانية وعشرين حرفا للأبجدية العربية، والتي كتب بها القرآن (السر المحمدي)، أو الاثنتين والثلاثين حرفا للأبجدية الفارسية والتي تكون السر الأدمي.

والأحرف تعمل كنماذج. وفي الواقع، فإن كل ما يمكن أن نتصوره هو الثمانية والعشرون أو الاثنان والثلاثون حرفاً للأبجدية، والتي تخص صفات إلهية أخرى كثيرة. وإن السر الأزلي المشفر - الموجود - فيها هو الذات الإلهية، وهذا هو سبب التعقيد الكبير لعمليات توفيق الأحرف التي تسمح - في جميع الحالات - بالنقاط الصور الأزلية بشكل حدسي وبدون الحاجة إلى استخدام عمليات جدلية. وإن عملية التأويل الخاصة بالأحرف، هي، إلى حد ما، تشبه علم الفسيولوجيا وفي هذا المعنى فإن الإنسان هو قرآن مجسد. فالوجه الإنساني يمكن أيضاً أن يقرأ وجماله هو دليل آخر على تجلي الذات. فمثلاً، كما أن السورة التي يفتتح بها القرآن، الفاتحة، بها سبع آيات، بمعنى سبع علامات، كذلك الوجه الإنساني به سبع خطوط تسمح بقراءة الوجه كما لو كان وجه الله. وهذه الخطوط هي: الأربعة الخاصة بالرموش والاثنين الخاصة بالحواجب وخط شعر (الرأس). إن الجمال هو سر رغبة التجلي لله لكي يظهر للبشر، وما يبدو أمامنا هو الجمال الإنساني كصورة إلهية ظهرت من نبي إلى نبي (124000)، وذلك لينتهي الأمر باكتشاف سره الأصلي.

والفريق الروحي الأخير يتكون من أولئك الصوفية الذين لديهم قوة ورؤية وأقارب محبوبون للقداسة النبوية ووارثون لكمالها. ولا يقدم سعين أصفهاني أى تفاصيل دقيقة، لكن كوربان يستنتج من التعبيرات السابقة أن الأمر يتعلق بالشيعة. وفي هذا المعنى، فإن الصورة الإلهية تتحقق من خلال طابع الإمام الإنساني والسماوى الكامل، وهو مرآة التجلي الأزلية التي يظير فيها السر الكامل، وهو خاتم الأنبياء، بصفته كمالاً للصورة حيث يحتوى على كمال كل المعاني الروحية.



هوامش الفصل الثاني

١- هي الرسالة رقم 15، صفحات 209-211 من المخطوطة المتنوعة لمكتبة شييد على رقم 2753، وقد وصفه ريتر عام 1938، ونسخ عام 731/1331، ويظهر مجهول المؤلف.

٢- علاء الدولة السمناني (659/1261-736/1336)، كان ينتمي إلى عائلة نبيلة من سمنان، وهي مدينة تبعد عن شرق طهران بمائتي كم. وفي الخامسة عشرة من عمره دخل في خدمة الملك المغولي أرغون الذي حكم إيران. وعندما كان عمر السمناني أربعة وعشرين عامًا عانى من أزمة روحية أبعدته عن الأمور الدنيوية. وبعد الإقامة بعض الوقت في بغداد، حيث تلقى - بكل تأكيد - تعليمه خلالها، عاد إلى سمنان حيث اشتغل بالتعليم ثم مات هناك. ما زالت كتبه لم تنتشر، لكن كوربان درس ولخص تفسير القرآن للسمناني، وهو الموجود في المخطوطة رقم 1047 للمكتبة الوطنية الفردوسية في طهران. وتبعًا لسيد مظفر صدر، الذي نشر سيرة حياتية غير نقدية للسمناني، فإن السمناني كان يسير على الخط الصوفي الخوارزمي وهو نجم الدين كبرى (مات في 618/1221)، والسيروردى. ويبين النص الذي حلله كوربان أن السمناني كان لديه معلومات أكثر اتساعًا ودقة وتنظيمًا من المعلومات الخاصة بالتفسير المجهول المؤلف الذي ذكرناه سابقًا. فقد كان يعرف بعض القضايا اللاهوتية المسيحية، مثل فكرة الفارقليط وعقائد التنزيث والتجسد، بما في ذلك بعض الجوانب الميمة الخاصة بالمصطلحات: مثل اشتقاق الألفاظ لعمونيل ودلالات الشخصيات الإلهية الثلاثة والاتحاد الإقنومي بما في ذلك مفهوم المشاركة في الجوهر حيث يترجم بشكل صحيح تعبير الرمز: "ابن جوهر أبيه" *Ibn yawhar abi'hi*. هو أيضًا يعرف التفسير اليعقوبي والملكى والنسطورى عن مشكلة ألوهية المسيح وإنسانيته. وفيما يتعلق بالفكر الإسلامى، فإنه لا يخرج عن إطار الأفلاطونية الجديدة الشيعية، ويتبع في ذلك - بصورة أساسية - وجهة نظر السيروردى، وهو - بكل تأكيد - مصدر الإشارات الخاصة بابن سينا. ونظرًا لأوجه التشابه، فلا يجب

رفض معرفته بآبن عربى.

٢- سعيد حيدر بن على حيدر العبيدى الحسينى أملى (720/1320 نحو عام 787/1385) ينتمى إلى عائلة كريمة تعتبر نفسها من ذرية الحسين. ويمكن رسم مسيرة حياته بشكل جيد بفضل الحكايات التى يرويها عن نفسه: مثل الموجودة فى بداية تفسيره المعروف بـ"التفسير العرفانى" والأخرى التى توجد فى كتابه "نص النصوص". درس فى كل من أمل واستاراباد وفى خراسان وبعد ذلك فى أصفهان واهتم بشكل خاص بالعلوم الفلسفية والعقائدية. وقد عاش حياة مليئة بالنشاط وذلك حتى وصل إلى الثلاثين من عمره، وقد عين وزيراً عند ملك طبرستان فخر الدين دولة حسن والذى ينتمى إلى العائلة الملكية بوانديان التى حكمت هذا الإقليم لمدة سبعة قرون (45/665 إلى 750/1349) ويرى حيدر أملى أن أصلها يعود إلى الأسرة الملكية الساسانية.

وفى الثلاثين من عمره عانى من أزمة روحية حملته على التخلّى عن عمله السياسى وطموحاته الدنيوية. ترك منصبه وأمواله ولبس الخرقة الصوفية وزار الأماكن المقدسة الشيعية فى العراق كما زار بيت المقدس والمدينة ومكة. وعندما عاد إلى العراق قضى هناك بقية حياته حيث كتب مذكراته والكثير من المؤلفات كبيرة الحجم. وفى بغداد درس على الشيخ مولانا نصير الدين كاشانى (مات عام 755/1325) وعلى فخر المحققين (682/1283 - 771/1370) وهو ابن العلامة الحلى (648/1250) - 726/1325 والذى كان تلميذاً لنصير الدين الطوسى والكاتبى القزوانى. وقد منحه فخر المحققين الإجازة عام 761/1359-60).

لقد كانت مؤلفاته كثيرة؛ ويصل عددها إلى أربعة وثلاثين وذلك كما جاء فى سيرته الذاتية، أما كاتبو سيرته فيضيفون إلى ذلك ما بين ثلاثة وأربعة كتب. ومن كل هذه الكتب لم يصل إلينا إلا المخطوطات الخاصة بحوالى ستة كتب. ومخطوطاته الستة التى درسها كوربان قد تملأ عشرين مجلداً فى حالة نشرها.

ومن بين مؤلفاته سوف نتكسر على ذكر الكتب الأربعة الرئيسية وهى:

٩. جامع الأسرار ومنبع الأنوار.

١٠. في معرفة الوجود.

١١. تفسير عرفاني: وهو تفسير صوفي للقرآن. مخطوطة موجودة في كل من النجف وقم وقد درسها كوربان. يقول المؤلف: إنه وضع للمخطوطة عنوان "المحيط العظيم والطود الأشم في تأويل كتاب الله العزيز المحكم". ويقول أيضا هذا التفسير بالنسبة لنا مثل "فصوص الحكم" بالنسبة للشيخ محيي الدين بن عربي ومثل القرآن بالنسبة للنبي.

نصر النصوص في تفسير فصوص الحكم.

٤- سعين الدين علي توركا أصفهاني كان ينتمي إلى عائلة شيعية كريمة أصلها من تركمانستان، والعديد من أبناء تلك العائلة تظهر أسماؤهم في كتب الرجال الخاصة بالقرنين الرابع عشر والخامس عشر الميلاديين. وجده صدر الدين أبو محمد توركا جوجاندي أصفهاني عاش في القرن الرابع عشر وكان مفكرا صوفيا وهو مؤلف كتاب "توحيد القواعد في الوجود المطلق" (طبع في طهران 1316/1898)، وقد استخدمه حيدر أملی، حفيده وهو المؤلف الذي نتحدث عنه، وقد عاش في زمن شاهروخ بن تيمورلنك، وعانى من العديد من المأسى، ويبدو أن سبب ذلك أفكاره الشيعية. وتبعاً لكاتبتي سيرته كتب العديد من الكتب حول علم الحروف وأسرار الصلاة وشرح كتاب فصوص الحكم لابن عربي، وكتاب *Golsan'i Raz* لمحمود سابستاري. ولقد درس كوربان كتبها - فصلاً - مكتوباً باللغة الفارسية عنوانه: *Risala-ye saqq-e qamar*

مراجع الفصل الثانی

Bibliografía

- Āmolí, S. H., núm. 56.
- 1224. Aškevārī, Q. al-Dīn, *Tafsīr-i Šarīf-i Lāhīyī*, ed. M. I. Ayek y Ț. D. Muḥaddet, Teherān, 1381/1962.
- 1225. Aštīyānī, S. Ț. D., *Sarḥ-i Muqaddama-ye Qaysarī* (Es un comentario a la introducción del Fuṣūṣ al-Ḥikam de Ibn 'Arabī), Mašhad, 1386/1966.
- Corbīn, H., núm. 59.
- Ídem, núm. 60.
- Ídem, núm. 61.
- Ídem, núm. 62.
- Ídem, núm. 63, vol. III, pp. 149-135.
- Ídem, núm. 64.
- 1226. Mōbed Šāh, *Dabestān-i Maḍāhib*, ed. Bombay, 1267/1850.
- 1227. Lāhīyī, Š. al-Dīn, *Mafātiḥ al-i'ýaz fī šarḥ Gōlšan-i Rāz*, (Comentario místico al poema Gōlšan-i Raz), ed. Kayvān Samī'ī, Teherān. 1378/1958.
- Mollā Šadrā, núm. 90.
- Varios, núm. 107.

الفصل الثالث

الفكر الإسلامى من القرن السادس عشر إلى الثامن عشر

1- الفكر الإيرانى خلال فترة النهضة الصفوية

أ- تواصل الفكر الإسلامى الإيرانى:

بينما كان العالم الإسلامى السنى كله يعيش تقريبا فى نفق حقيقى من الظلمات؛ فإن القرنين السادس عشر والسابع عشر مثلا بالنسبة للفكر الإسلامى الإيرانى نهضة حقيقية وذلك خلال فترة حكم العائلة المالكة الصفوية. وفى الحقيقة - وبكل تأكيد - فإن هذا البعث الجديد لم ينبع من العدم وإنما مثل نوعا من الاستمرار للحركة الإشراقية الخاصة بالقرون من الثالث عشر إلى الخامس عشر الميلادى. ومع ذلك، لا ينبغى التقليل من الأهمية الثقافية للعاصمة الصفوية: أصفهان، حيث كانت مركزا للفن والثقافة الإيرانيين خلال قرنين من الزمان. وعلى الرغم من أن الفكر قد واجه بعض الصعوبات، فإنه يكفى مقارنة حالة الإمبراطورية الصفوية مع الإمبراطورية العثمانية لنفس الفترة وذلك لى نعرف الفرق. إن إسطنبول كانت تستطيع، خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر، أن تنافس أصفهان فى الازدهار الفنى والاجتماعى لكن من المستحيل أن نجد فيها مفكرا بقيمة ميرداماد أو الملا صدرا شیرازى.

وإذا حاولنا تقديم عرض عميق لتلك الفترة فإن هذا يعنى دراسة حوالى 24 مفكرا جميعهم تقريبا من ذوى القيمة الفكرية وهم الذين ينتمون لما عرف بـ "مدرسة أصفهان" ولكن جمع الأسماء لن يثرى بشكل أكبر رؤيتنا لتلك الفترة وسيؤدى إلى

عمليات تكرار غير ضرورية. وإن الأمر المهم هو بقاء نظام المشيخة أو الأستاذية القديم والكلاسيكي في إيران واختفاؤه في الإسلام السنّي، سواء في النهضة العثمانية، أو العربية أو في شمال إفريقيا. فمثلاً ابن رشد، والذي كان ما زال يثير النقاش والجدل في الغرب الأوربي في بداية القرن السابع عشر، كان مجهولاً تماماً لدى أتباع الإسلام السنّي في تلك الفترة. أما ابن عربي المرسى، وبعد ما حدث من تدهور للشاذليين والإشراقيين الإسبان فإنه لا يكاد يُعرف حتى بالاسم في الإسلام الغربي أي في مصر وشمال إفريقيا^(١). على العكس، واصلت مدرسته (حياتها) بشكل مستمر في المشرق، وبخاصة في العراق وإيران. والتفسير الإشراقي للسهروردي سيجعل ابن سينا يتجاوز تصنيفه أستاذاً عادياً في الطب. وقد استمرت عملية شرح كتابه "القانون في الطب" والتعليق عليه في مدارس الطب وذلك حتى بدايات القرن التاسع عشر. لقد أدى جهد كل من حيدر أملّي وسعين الدين أصفهاني، والذين تمت دراستهما سابقاً، إلى أن يستمر (تطور) الفكر الإسلامي الإيراني حتى فترة النهضة الصفوية. فهل كان سبب هذا التواصل أو الاستمرارية هو الخصوصيات المحددة للإسلام الشيعي، وإلى البعث الذي حدث للمعرفة الإيرانية القديمة؟ الحقيقة أن هذا صحيح لدرجة كبيرة. ومع ذلك، فإن الأمر المهم هو الحدث الأصلي الاجتماعي لعملية تواصل الفكر الإسلامي الذي حدث هناك، وليس في بلاد إسلامية أخرى، والتي كان بعضها قد سقط فعلاً في حالة من التدهور الثقافي والسياسي، في حين أن بلاداً أخرى مثل الإمبراطورية العثمانية كانت في قمة مجدها.

(١) ربما لا يخلو هذا الحكم على ابن عربي من قدر كبير من المبالغة؛ لأن ابن عربي منذ بدأت أفكاره في الظهور ظلت موضع أخذ ورد وجدل ومناقشة، حيث انقسم الرأي حوله، فهو عند فريق من دارسيه: الكبريت الأحمر والشيخ الأكبر، وعند فريق آخر هو مستهم بالزندقة، وينتمي إلى كل فريق من هؤلاء حشرات لم يخدم لهم صوت على امتداد القرون، منذ عصره إلى عصرنا هذا. وتحتاج المعرفة بذلك إلى مزيد من تتبع والاستقراء. (د. مذكور)

ب- مير داماد (1570 - 1632):

إن الشخصية التي تمثل بداية لتلك الفترة هو مير داماد⁽¹⁾. وينتمي الفكر الخاص بداماد إلى الخط الإشراقي لابن سينا الذي وضعه السيروردي ولكن بعد تطويره بشكل عميق، بحيث تحولت الميتافيزيقا الخاصة بابن سينا إلى جهاز تقني - فني - وذلك لتقديم الاعترافات الصوفية - الوجدانيات. ومن خلال هذا الفكر يمثل الإنسان شكلا صغيرا لبنية مجموعة الرتب السماوية المعقدة، فينتمي بجسمه إلى الطبقة المادية وينتمي بروحه إلى العالم الملائكي. من ثم، فإن الإنسان يولد مرتين: وذلك تبعا لجسده وروحه، كما يتم إرضاعه بشكل مزدوج من خلال طعام للجسد وطعام للنفس، ولكن الحالة النورانية الحقيقية للإنسان تتمثل في انفتاحه على المعنى الحقيقي ' الولادة الحقيقية '، كما تتمثل في أن غذاءه المناسب هو نور المعرفة.

إن التربية الروحية هي القاعدة لعملية البنية الحقيقية وهي أكثر أنواع البنية شرعية وتكمن في علاقتها مع الكون الملائكي. وإن ثمرة هذه البنية أن يرتبط الإنسان - ينصل - بالأنوار المقدسة المدركة، وبصورة خاصة مع الروح القدس وهو " مانح الصور " التي تنطبع في النفس وذلك بعد الإذن الكريم من المانح المطلق وهو " الوهاب ". ويحتاج الإنسان للوصول إلى تلك المرتبة إلى عشر مرات من الرضاعة العقلانية، وهي تمثل عملية استيعاب الدرجات السماوية العشر للعقول الملائكية التي تشير إلى درجات صدور الوجود، وتكون سببا في وجود كل واحد من العوالم العشر وحدوثه. والدرجة الأخيرة - العليا - هي الخاصة بالعقل الفعال، وهو ملك العلم ويدعى الروح القدس، وإن كانت العقول العشرة في الحقيقة نشيطة إلى حد ما.

وفي مفهومي مير داماد، تحول العقل الفعال وهو واهب الصور في المعرفة الميتافيزيقية لابن سينا إلى روح قدس حقيقي. ولا يمثل هذا الأمر معالجة عقلانية للروح، وإنما عملية إحياء روحي للعقل الذي تتحكم فيه عملية الولادة الروحية التي يدعى لها الإنسان. إذن فالأمر عبارة عن الاستفادة الأخيرة من الطريق الذي فتحت

الكتابات الرمزية لابن سينا: إنه تحول وتجلّ للشكل الصوفي لفكر ابن سينا من حيث إنه طريق للارتقاء.

ولا يتوقف طريق الارتقاء في الرؤية الصوفية لمير داماد حتى يصل إلى المركز، وهو ما يسمح بالدخول إلى "الكل" لأن معرفة المركز نفسه تحمل معها ضمناً معرفته بكل ما يشتمل عليه، وهو كل شيء. وإذا كان المركز ذاته والله غير مرئيين، فإن الرموز السريعة - البرقية - تسمح بحوار الإنسان مع الألوهية. وهذا الحوار يتوّج بإعلان التجلي: شهود - حضور - كامل، وهو ما يمثل كمالاً للذات. إذن فالوجد يشغل موقعاً أساسياً في تطور فكر مير داماد. إنه وجد معبأ بشعور حزين مشوب بالحنين (نحو) أمام الرؤية. وإن الذكر - الذي يتم من خلال التردد المتواصل - الذي يقود إلى هذه الرؤية الوجدية يخرج من شفتي الصوفي وعقله، وهو مير داماد. لكن في الحقيقة يقتصر دور الصوفي على أن يكون آلة أو وسيلة لموسيقى الكون العملاقة. وأكثر من هذا، أن رؤية مير داماد تشمل كل الكون بدءاً من منطقة شبه الظل التي تمتد حتى ظلمة غرب الظلال؛ وذلك كما يُقال في رواية حبي بن يقظان لابن سينا.

ج- مدرسة مير داماد:

إن ثراء فكر مير داماد يبدو في عدد تلاميذه الوفير؛ ومن بين هؤلاء يجب أن نذكر مفتي أصفهان حسين بن حضر كراكي (مات عام 1029/1619)، وعادل مراد أرداستاني؛ وسيد أحمد بن زين العابدين علوي (مات عام 1054/1644 - 1060/1650)، وكان ابن عم مير داماد ثم صيّر له، وهو مؤلف شرح لابن سينا عنوانه "سر الشفاء"، وملا خليل قزويني (1001/1592 - 1089/1678)، وهو مؤلف شرح فارسي لكتاب "الأصول من الكافي" للكليني، وهو كتاب أساسي لمعرفة عقائد الشيعة الاثنا عشرية وفكرها؛ ومحمد حسين زلالي (مات عام 1036/1622)، والذي اشتهر - عُرف - شاعراً، وقطب الدين محمد اسكيفاري، والذي كتب قصائد طويلة حول المعرفة في اللغة العربية والفارسية، وذلك منذ العلماء القدامى

حتى مفكرى الشيعة، مروراً بالفلاسفة والأئمة. ومع ذلك فإن أهم تلاميذ مير داماد هو ملا صدرا الشهير.

2- ملا صدرا (1571 - 1640)

أ - فكر ملا صدرا والشيعة:

إن مؤلفات ملا صدرا⁽²⁾ وفكره يُعتبران أساسيين لفهم الحركة الشيعية، سواء من حيث تطورها أو صياغتها الأيديولوجية وكذلك أشكالها العملية. ويعتبر ملا صدرا أفضل من أشار إلى معنى "السفر الروحي" - وهو الشيء المميز للحركة الشيعية - ونتائجه الأيديولوجية. إن الميتافيزيقا الأفلاطونية الجوهرية القديمة، والتي تم وضع بنيتها بشكل رائع من خلال مناجاة ابن سينا، تحولت إلى ميتافيزيقيا لعملية الوجود؛ وليس للوجود المحدد المعروف لدى الجميع، وهو شيء بعيد جدا عن عقله ولم يفكر فيه. ولا يكون فعل الوجود سببا لأى تحليل وجودى، وإنما لفلسفة الكائنات الخاصة بالتغيير: إنه تحول أساسى، حيث تتجاوز عملية التغيير الصورة بوصفها صورة فقط إلى كونها جوهرًا.

وتتطلق أيديولوجية ملا صدرا من أمر جذرى: وهو حالة الخطيئة لنفس تعتبر أصلاً، وهو ما يعتبر أمراً عاماً لكل الأنفس، التى يجب أن تنهض - تنتصب - من هوة الظلمات نحو العالم الروحي الملائكى. والحالة الإنسانية للنفس هى المستوى الذى يسمح بذلك التحليل، والذى يتم من خلال أربع رحلات رمزية. الرحلة الأولى وتتمثل فى الارتقاء المادى: من كل ما خلقه الله إلى الحقيقة العليا "الله"، وهو ما يعبر عنه بتعبير "من الخلق إلى الحق"، ومحتواها يتفق مع الفيزياء الخاصة بابن سينا. والرحلة الثانية وهى التى يعتمد فيها على علم العقائد: وتكون من الله الخالق إلى "الذات الإلهية"، ويعبر عن ذلك بتعبير "فى الحق بالحق"، ومحتواها هو الذات الإلهية وأسمائها وصفاتها، وهو "علم الإلهيات"، والرحلة الثالثة

وتمثل العودة الصوفية: وتكون من الله الذى يخلق من خلال عملية انبثاق نورانية إلى العالم الملائكى، ولكن من خلال النور الذى يمنحه الله، ويعبر عن ذلك بالقول: "من الحق إلى الخلق بالحق"، وتحتوى هذه الرحلة على نظام انبثاق - صدور - فيض - الذوات من الله كنور الأنوار، وهو ما يسمح بمعرفة العوالم الميتافيزيقية والعقول السماوية. والرحلة الرابعة: وتعتمد على الجانب الصوفي، ويعبر عنها "بالحق فى الخلق"، ويكون (الانطلاق) من الله خلال عالم الخلق، ويحتوى على علم السالك بذاته والمعرفة الذاتية للنفس، بمعنى: المعرفة الروحية الباطنية على طريق الحكمة المشرقية.

لقد انطلق ملا صدرا من المبدأ القديم الذى ينص على أنه لا يعرف ربه من لا يعرف نفسه أولاً. وهكذا، تفتح الأبواب للقيام بعملية تفسير باطنى لعلم الوجدانية، ويتعمق فيه حتى الوصول إلى سر المعاد. ولكى يقدم ملا صدرا هذا المختصر، فقد جمع - بطريقة توفيقية - بين كل من فكر ابن سينا، والتفسير الإشراقى للسهورردى، والعقيدة الألوهية الصوفية لابن عربى المرسى. وقد وضع هذا العمل أو الجيد داخل إطار التدين الشيعى. وقد كان ملا صدرا يعتقد أن ذلك التدين هو الإسلام الحقيقى الشامل وقد شرحه ومارسه. فمفهومه - إذن - يمثل معرفة للنبوة المستمرة - المتواصلة.

ويرى ملا صدرا أنه بدون أنبياء لا يمكن أن يوجد أى علم حقيقى. ولقد وضع الوحي الإلهى هؤلاء الوسطاء بين الجيل الإنسانى والمعرفة الإلهية. ولقد كلف الله ستة من بين هؤلاء الأنبياء، الذين يتمتعون بطبيعة تفوق طبيعة البشر، واحدا بعد الآخر بإبلاغ الشريعة الإلهية للبشر: وهؤلاء هم آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد، ومع محمد تختم دورة النبوة بصفاتها شريعة. لكن هل معنى ذلك أن وحي الله النبوى قد انتهى؟ نعم لقد انتهى ولكن إلى حد ما، فإذا كنا لا نستطيع أن نصل إلى الشريعة بدون عون من الله ومدد منه فمن الأصعب أن نفهم الشريعة بمفردنا. إننا لا نحتاج إلى كتاب جديد، ولكن نحتاج لمن يحافظ على

الكتاب. من ثم، تأتي بعد دورة النبوة الشرعية دورة أخرى وهي الخاصة بالتربية الروحية: وتتمثل في الولاية أو النبوة الدائمة والتي سوف تستمر حتى ظهور الإمام الذي سيعلن البعث النهائي.

إن محتوى النور الدائم والمتتالي مصدره جوهر النبوة الحقيقية، وهو مصدر التشريع النبوي الظاهري لمحمد وللوحى الباطني الشخصي. وأن الأربعة عشر الطاهرين: محمدا وفاطمة والأئمة الاثني عشر يمثلون التجلي النبوي النوراني. ويحافظ الأئمة، خلال تجليهم الأرضي السريع - وجودهم العابر في هذا العالم، على الكتاب ويعلمون المؤمنين معناه الحقيقي: وهو الباطني. وهكذا، وحتى الإمام الثاني عشر الذي سوف تظهر رجعته النهائية المعنى الأخير الخفي للحقيقة بعد هذا النفق الذي نعبده الآن (وقت الغيبة). ومن الصحيح أن العالم الحقيقي يعرف شيئا من كل هذا، ولكن هذه الحقيقة باهرة جدا لدرجة أنها تعمى عيون العلامة من البشر، بما في ذلك المؤمنون، وتجعلهم يعتبرون الأفراد الذين يتم تعليمهم هذه الحقيقة كعابدين للأصنام. وتعتبر الخلوة التي قام بها ملا صدرا دليلا حيا على هذا الوضع، ومع ذلك فهو الطريق الوحيد للمعرفة. وفلسفة النور بدون الإسلام لن تصل إلى الحقيقة. والإسلام الظاهري يبقى محصورا في الفهم الحرفي؛ وإن إسلام الشيعة فقط هو الذي استطاع تحقيق التوافق الأصلي بين نور العقل الفلسفي ونور الوحي الإلهي، حيث جعل المعرفة تقتبس من مشكاة أنوار النبوة الدائمة.

ب- تحول - تطور - ميتافيزيقا النور:

إن مفهوم ملا صدرا يؤدي إلى ثورة عميقة في ميتافيزيقا النور، وذلك تبعا للتفسير الذي اعتبره السهروردي هو التفسير الحقيقي لابن سينا. لقد اعتبر ملا صدرا مبدأ ابن سينا: الذي يقول: "إن فكرة الوجود عندما نصف الجوهر - الذات - لا تصيف للذات أي بُعد جديد" تفسيراً أو تأويلاً خاطئاً. حيث يرى أن فعل الوجود هو الشيء الأساسي، سواء تعلق الأمر بالوجود الحقيقي أو العقلي فقط. من ثم، فإن الوجود يحدد الذوات وهذه الذوات ليست فقط قابلة للتغيير أو التحول، وإنما تقبل

الزيادة والنقصان، وحتى نفس مرتبة الجوهر يتم اختراقها من قبل الحركة التي بين الجواهر. إذن، فالذات تنتشر وتختلط في كل شيء، بدءاً من الهوية غير العضوية حتى الأشكال الإنسانية والسماوية. إن الوجود ليس فقط بطور الكون، وإنما من وجهة نظر ما وراء التاريخ يتفوق على الكون. إن ذاتية فعل الوجود المحدد لا تتمثل في حالته كمفارق ولا في كليته، وإنما في حاله كشهود، بمعنى: طابعه التراسندنتالي (المتعالى)؛ لأن الوجود هو الفعل الخاص والمحدد للكائن الروحي، أما مجرد المجاورة والتلامس فتخصص الكائن المادى. ولهذا، فإن فعل الوجود لا يأتي من العدم وإنما من الوجود الدائم الشهودى.

إن ميتافيزيقا الشهود هي القاعدة الأنطولوجية للمعرفة والنموذج العملى للمؤمن الشيعى. إن الشهود يجعل من الإنسان شاهداً لله، سواء كان ذلك عبارة عن الشهود المباشر للأئمة أو غير المباشر لباقي المؤمنين. ويعتبر الإنسان - المؤمن الذى لا يعرف إمامه ميتاً من الناحية الروحية، إنه إنسان فى حالة اللاوعى، إنه إنسان فاشل. بسبب حضور الأئمة الكبير فى المعرفة الإلهية الصدرية، فهم حارسو علم الله وكنوز علم الله التى يعرفونها (فى شكل) صور للذوات...ومن خلال تلك الصور يمكن للبشر الذين يسبغون فى طريق العودة النهائية إلى الله التعارف فيما بينهم. ومن هنا، فإن المؤمن الحقيقى الـ"عارف" للإمام ليس هو ذلك الذى يعرفه من الناحية الجسدية أو المادية، وإنما هو ذلك الذى يكون حاضراً أمام الإمام فى حالة شهوده لله. وحضور الإمام كشاهد لله ليست شيئاً آخر إلا مشاهدة الله لذاته فى آدم السماوى. من ثم، فإن الحضور أمام الإمام هو حضور أمام الله بواسطة ذلك الإمام، والذى يقدم للمؤمن الله المستتر كإله (الموجود فى) الوحي. إن الإمام وهو الإنسان الكامل وأيضاً هو آدم السماوى يمثل المرشد الداخلى الذى يقود الإنسان لمعرفة ربه، كما يقوده إلى الحشر الأبدى - الخالد - الأزلى.

ولكى نفهم معنى المعرفة والحشر يجب أن نتذكر أن الحشر له معنى خاص عند ملا صدرا: إنه ليس عبارة عن البعث البحث للجسم المادى، كذلك فهو ليس

البعث الروحي الخاص بابن سينا. إن النفس الإنسانية لا تكون أسيرة في الجسم، بل العكس، يمثل الجسم الحد الأرضي وذلك بعد سقطتها الكبرى، فإذا فشلت في أثناء وجودها الأرضي فإنها ستستمر غارقة في هوتها في الحياة التي لا ترقى إلى حياة البشر. من ثم، فإن البعث هو العودة الكبرى إلى الأصل الجذري. إن تلك السقطة وهذا الصعود - الارتقاء - لا يمثلان أى لون من تناسخ الأرواح، حيث يرفض ملا صدرا هذه الفكرة لأنه من المستحيل أن تعود صورة هي صورة بالفعل لتكون صورة بالقوة، وإنما هو عملية صعود تتحقق بفضل الحصول على جسم خاص: وهو جسم البعث؛ وتحصل عليه النفس من خلال الجسم المكتسب، بمعنى بواسطة فعلها المعرفي والعمل في آن واحد (المعرفة والحب).

كذلك لا ينبغي أن نفهم جسم البعث المكتسب كجسم آخر تحل فيه النفس، وإنما كتغيير جوهري: انتقال (تغير) دائم وذاتي للمادة الجوهرية وتحول ذاتي للطريقة الخاصة بالذات. وإذا كان ابن سينا لم يفهم هذا المعنى الحقيقي وكذلك الذين ساروا على دربه فذلك سببه أنه اعتبر - تصور - العالم المادى هو العالم الوحيد الجسدى أو الذى له جسد. ولكن بين العالم الروحي والعالم الجسدى المادى يوجد عالم ثالث. إنه العالم المتجسد من "المادة الروحانية اللطيفة" وذلك مثل الخاص بعالم المدن الأسطورية: عالم الصور - الأشكال - المعلقة الخاصة بالسهروردى والذى يشارك فى - آن واحد - فى عالم ما هو محسوس وعالم ما هو معقول: عالم صور؛ مثل صورة الوجه فى المرأة. لكن ملا صدرا يعدل من مفهوم السهروردي بمعنى أنه يرى أن الخيال النشط هو ملكة روحية توجد داخل النفس وتمثل الجسم اللطيف الخيالي. وبذلك، فإن الإنسان يحوز ثلاثة ألوان من الوعي: محسوس ومعقول وما هو بين ذلك وهو الخيال، وهو الخاص بكل من الجسم والروح والنفس على التوالي. والبعث، إذن، هو تنويع لمعراج النفس من الهوة الجهنمية حتى العالم السماوى، إنه الصعود من العالم الإنسانى إلى العالم الإلهي.

وللجسم اللطيف الموجود داخل النفس حياته الخاصة وعالمه المحدد: عالم الخيال - المثل، وهو ضرورى لشرح - لتفسير - التجارب الوجدية والبعث. وتنمّع النفس بالاستقلال عن الجسم البدنى المادى فى قدرتها العقلية وأيضاً فى قدرتها التخيلية. ولهذا فبعد الموت، وعلى الرغم من انفصالها عن الجسم المادى، يمكنها أن تمارس عملية الإدراك بشكل محدد وفردى من خلال الجسم اللطيف الخيالى؛ وتتحول كل ملكاتها إلى ملكة واحدة لأنها ليست فى حاجة إلى توزيع قواها من خلال الحواس الخمس الخارجية.

إن الخيال يُترجم إلى شكل إدراك محسوس، وحواسه الخمس تصير حسية، ولكن بدون أن تترك كونها حاسة واحدة فقط. وهكذا، فإن الأنفس الإنسانية بعد أن حدث تغير فى جوهرها تتصرف كما لو كانت أنفساً ملائكية أو سماوية، ولكن لا تفهم فقط المعرفة الكلية مثل هذه الأنفس وإنما الوقائع المحددة الخاصة. فالبعث إذن يمثل تنويجا لعملية الميلاد الثلاثية للإنسان تبعاً لكل واحد من عوالمه (المادى والروحى والخيالى)، حيث تمثل الأكوام الثلاثة: الدنيا والبرزخ والآخرة. حيث يولد الإنسان من أمه ويخرج إلى عالم الدنيا وهو العالم الأول، وإلى العالم الثانى - عالم البرزخ - يولد من مهد الحياة، وفى هذا المعنى فإن الحفرة التى يوضع بها الجسد هى مهد النفس: إنه عبارة عن البعث الأصغر، ويصل الإنسان إلى العالم الثالث من خلال الارتقاء النهائى إلى الله (وذلك) فى البعث الأكبر. ومن بين هذه الأنواع المختلفة من الميلاد أولى 'ملا صدرا' ميلاد النفس اهتماماً خاصاً:

« حين يعيش الإنسان فى هذا العالم تكون لديه حالة الإدراك المناسبة لطبيعة الجسم المادى، ويقوم هذا الجسم المرئى بأفعال وبأنشطة عملية. وتكون النفس والروح كلتاهما مغمورتين فى وجود الجسم، ومختبئتين تحت حجابيه، وتحصلان على وسائل بقائهما من خلاله. وعندما يريد الله أن يقود النفس من هذا العالم إلى البرزخ فإنه يميّت الجسم - بواسطة ملك الموت. وهكذا تبدأ النفس نموها الثانى وذلك عندما تولد فى عالم البرزخ وتتلقى التربية التى تناسبها. حينئذ تكون النفس

هى الظاهرة والمرئية، وتقوم بالأفعال العملية فى البرزخ، وتجد بنفسها وسائل بقائها، وتجعل بنفسها هذه الأشياء تصل إلى روحها وجسمها المكتسبين للبعث. وبالفعل فهى التى تظهر وتبدو فى عالم البرزخ، وهى التى تشكل صورتها الذاتية هناك، حيث تحدد سلوكها وشخصيتها وعملها. ولهذا فإن عالم البرزخ يشكل عالماً مختلفاً بين هذا العالم (المحسوس) والعالم الآخر (المعقول). إنه الدار التى تدوم مثلما يدوم السحر بين الليل والنهار، إنه مقر الأنفس والأرواح التى تم نقلها من هذا العالم (الخاص بنا) منذ بداية الأزمان وتكون هكذا حتى نهاية العالم - القرون - الزمان، عندما تعلن الساعة الأخيرة، ساعة التغير الكبير.

هكذا يتوج وينتهى هذا التصور العملاق الخاص بأحوال الآخرة والبعث والميعاد عند الشيعة. لكن هذه اللغة، مهما بدت غريبة على زماننا، لا يجب أن - تخطف أبصارنا - أو أن تعمينا عندما نحاول أن نقيمها: إنه لا يزيد عن عملية إضفاء شكل مثالى وأسطورى على إنسانية طوباوية، بدون الحاجة لأية بنية اجتماعية أو علم لاهوتى خاص بوحدة الوجود الكلية.

3- غازى سعيد قمى (1639 - 1691)

أ - التجلى الغنوصى - المعرفى:

إن فكر ملا صدرا، وبالتحديد كتابه القيم «كتاب الأسفار الأربعة العقلية»، كان له تأثير حاسم فى تواصل الفكر الشيعى منذ القرن السابع عشر حتى أيامنا هذه. وإن أول المواصلين لجهده والرواد فى مجال التفسير والشرح هما صيراه ملا محسن فايز كاشانى وعبد الرزاق اللاهيجى. أما غازى سعيد قمى فقد كان تلميذاً للأول⁽³⁾. ويتميز فكر غازى، بالإضافة إلى كل ألوان التعقيد الخاصة بالأيدولوجية الشيعية، بصعوبات كبيرة جداً إلا إذا اعتمدنا على كتاب «مفتاح الجنة» المكتوب باللغة الفارسية. فبالإضافة إلى طبيعة مؤلفاته بشكل عام، فقد كان

غازى مؤلف هذا الكتاب شيعيا أصوليا بسبب تأثره بمحسن فايز، وكان أيضا مؤيدا نشيطا لعقيدة apofantica وذلك بفضل تتلمذه على يد راغب على تبريزى. وبعد التنبيه إلى هذه التحفظات، فإن فكر غازى يسير تبعا للجدلية العامة للغنوصية التى تقوم عليها المعرفة الشيعية. حيث يرى أن المعرفة الحقيقية ليست عملية فهم بسيطة للشئ وإنما إحاطة بطبيعة ما هو معروف، سواء كان ذلك عبارة عن التمثيل الحسى أو المعرفة العقلية أو الرؤية الاتحادية. وهذا يعنى أن المبادئ التى تسمح بالإحاطة والتمييز تكمن فى روحنا، والوصول إلى الصواب هو عملية طبيعية للنفس ولا ينتج من خلال ملكة عقلية خاصة. هذه العملية الطبيعية للنفس هى نتاج لطبيعتها وذلك كما بنى هيكلها فعل الخالق المنير.

إن معرفتنا تحيط بكل ما هو مخلوق ولكن لا تصل إلى (وجود) أيقونة واجب الوجود الذى لا تتسع له مراتب الذات التى توجد فى النفس الخاصة بنا. ومن هنا، فإن غازى سعيد قمى ربما وجد نفسه مضطرا إلى أن يؤكد أنه لا يمكن أن نصف ذات الله بأى شئ على نحو تشبيهى، أى يقوم على التشبيه أو القياس، بما فى ذلك وحدانية الله التى لها معنى مختلف جدا عن الذى نستخدمه عادة. ولهذا أيضا، فإنه بدلا من أن نطلق عليه "الذات" يجب أن نقول (وجود) "الأيقونة" حيث لا يوجد أى علم بما فى ذلك الإلهيات يمكن أن يعبر عنه بشكل كامل وصحيح، حيث إن التشابه أو القياس بين ما يوصف به الله وما يعنيه ذلك الوصف بالنسبة للكانات لا يزيد عن كونه توافقا لفظيا بسيطا. فالله هو جوهر محض وبسيط لا يقبل أى وصف مباشر. فالله هو ذات متميزة، وعلم اللاهوت apofantica يمكن فقط أن يصل إلى المعنى الأخير الخاص بالتوحيد وهو "التوحيد" من خلال الصمت. وفى هذا المعنى، فالله ليس ذاتا بل هو أكثر من الذات، فالله هو اللاذات كما لو كان ذاتا^١. وهذا هو المعنى الحقيقى لتعبير "الوجود الحق". ولكن كيف يمكن أن نعرف

(١) قد يكون قصد المؤلف هو أن الله يحوز من الذات الوجود، ومن اللاذات (وهو العدم) عدم الاتصاف بأى صفات مادية أو الخضوع للزمان والمكان. المترجم.

شيئا عن الله؟ إن التجلى يَشق سر الذات الإلهية العميق مثلما يفعل ذلك نور الفجر (مع ظلمة الليل). فى هذا التجلى توجد شخصية (هيئة) تحمل الصفات والأسماء الإلهية التى تظهر الأفعال نحو الداخل، ولكن بدون الكشف عن الذات. إن هذه الشخصية- الشكل- يمكن أن يعبر عنها من الناحية الفلسفية بالعقل، أو من خلال "التيوصوفية" "علم اللاهوت الروحي" عندما نعبر عنها من خلال الأسماء الرمزية الخاصة بالمعرفة الشيعية. ولكن الانتقال من المعنى الظاهرى إلى المعنى الباطنى يمكن أن يتم فقط من خلال " المعرفة القلبية "، وهى الناتجة عن "التيوصوفية" أى علم اللاهوت الروحي للحقيقة المحمدية طبقا للمعرفة الشيعية، بسبب أن هذه المعرفة لها بُعد إلهى (باطنى) وآخر له علاقة بالإنسان (الظاهرى). وبالنسبة للأول يتم الدخول تقريبا من خلال الولاية والتى تميز بها بشكل خاص الأئمة الاثنا عشر. ومن المحتمل أن يكون النص الأقل صعوبة لغازى سعيد قمى هو الموجود فى «كتاب التوحيد» والذى يقول فيه:

«إن الله خلق النور المحمدى قبل خلق السماوات والأرض والعرش واليابسة واللووح والقلم، وقبل أن يخلق المائة والأربعة والعشرين ألفا من الأنبياء. وفى نفس الوقت خلق مع هذا النور اثنى عشر حجابا: حجاب القدرة، وحجاب العظمة، وحجاب الشكر، وحجاب الرحمة، وحجاب السعادة، وحجاب الكرامة، وحجاب المقامة، وحجاب القيادة الروحية، وحجاب النبوة، وحجاب التعظيم، وحجاب الخوف المقدس وحجاب الشفاعة.»

إن فالأئمة الاثنا عشر نظرا لكونهم شخصيات نورانية يمثلون نماذج للاثنى عشر علاقة عملية أساسية يمكن الإشارة إليها رمزيا من خلال شكل مكعب، ويشبه بذلك بنية العرش المستوى فوق ماء الفطرة. والشكل المكعب هو الكعبة والماء الذى يقصده هو الذى يُستخدم فى الوضوء والغسل الشرعى.

ب- الحياة الروحية كعملية ارتقاء وصعود:

إن الحياة الروحية الحقيقية للإنسان هي عملية صعود أو ارتقاء يتم من خلال تعمق عقلى تقوم به روحنا، والذي يشمل - بصورة متتالية - معنى العوالم النباتية والحيوانية والإنسانية والحسية والعقلانية. بعد هذه العملية الأولى للصعود يختفى المكان والزمان، ويبدو عالم الأسرار والعوالم البعيدة. وتوقف الزمان والمكان يعتبر أمراً ضرورياً، وذلك لأن مفهومنا عن الزمن يعتمد على التتابع، ومفهومنا عن المكان يعتمد على الاقتران والتزامن أو الاستقرار، وعندما يتم تثبيت - إيقاف التتابع يمكن الدخول بعمق فى الواقع الحقيقى. والزمن ليس تطوراً خطياً من الماضى إلى المستقبل، وإنما هو فلك دوار. من ثم، يوجد زمان ومكان لطيفان، لهما معنى حقيقى فى مقابل الزمان والمكان المعتمين اللذين نعيشهما أو نحسهما من الناحية الظاهرية.

ومن خلال الزمن اللطيف يمكن فهم الذات الحقيقية " الحقائق " التى يتم الوصول إليها بواسطة الملكوت: أ- السرازلى الخاص بالحالة الأرضية للأرض، ب- الملك المختص بالطابع الباطنى للأرض، ج - الملك الموكل بإدراك الملائكة للأرض وتسميتها الإلهية أو السر الإلهى. وفى ملك باطنية الأرض يوجد الواقع الذى يتجاوز العالم المادى للزمن، إذن، فهو المسئول عن إيقاف الوقت الذى يسمح للإمام أن يرى كل الوقت كوقت معاصر سواء الماضى أو المستقبل.

وإجمالاً، فإن الملائكة الثلاثة المذكورين ينفذون الرحلة الميتافيزيقية للإمام وأصحابه فيما وراء المكان والزمان نحو تجربة وجدية، يغير فيها الإمام هيئته ويعود إلى واقعه الأصيل كنور لتجلى الواقع النبوى. وهذا النور الذى يصدر عن نور المبدأ العلوى يتلون بمعان ميتافيزيقية. فنور العالم العلوى هو بياض محض، ونور عالم الملائكة أو العالم الأوسط به كل الألوان الوسطى ما بين الأبيض والأسود، والجزء الخارجى الذى يكون هذا مع العالم العلوى يكون أصفر، والجزء الأوسط أحمر، والذى يكون هذا مع العالم السفلى يميل إلى السواد. ومن هنا ينطلق

المؤلف ليضع نظرية خاصة بالرموز التي تشير إليها ألوان ثياب الإمام الصوفي وغيرها من مستلزماته.

وبنفس الطريقة يفسر غازی سعيد قمی عناصر أخرى (لرؤيته الرمزية) ولتفسيره الرمزي للتاريخ الروحي. فمثلاً، جبل قاف^(*)، الذي يصعد إليه الحجاج، له - في نفس الوقت - معنى كوني وتجلي ونفسي. وبحكم ذلك الجبل ملك الإنسانية والذي عليه يعتمد التشبيه: ١ - الإنسان المادي أو النباتي؛ ب- الإنسان النفسي أو الحسي، ج- الإنسان العقلاني - الفكري أو الإلهي. من ثم، فهذا الملك هو الصورة الإنسانية للسر الإلهي (خليفة الله) بالنسبة للبشر. من ثم فإن طريق الارتقاء أو الصعود هو، في نفس الوقت، تربية وعملية كمال وتنمية ذاتية إلزامية، فهو ليس عبارة عن هيئة خاصة بالكائنات أو أنطولوجية (للذات أو الكائن)، وإنما هو هيئة وجودية ويتعلق بالإرادة والتي تظهر في فعل الأمر: كُنْ. ومن هذا التغيير الذاتي في الهيئة تُفتح أسرار العوالم البعيدة العلوية، عالم المادة اللطيفة النورية.

ج- التوجه التالي لمدرسة ملا صدرا:

خلال النصف الثاني من القرن السابع عشر والنصف الأول من القرن الثامن عشر يوجد الكثير من أسماء المفكرين الإيرانيين الذين ساروا على هدى مدرسة ملا صدرا وغازي سعيد قمی. وإحقاقاً للحق، يجب إن نقول: إن الأشياء الجديدة التي قدمها هؤلاء التابعون كانت قليلة جداً، حيث يسود بينهم جميعاً قراءة إشراقية لفكر ابن سينا. وهذا يحدث مع كل من حسين خوانساري (1016/1607 - 1098/1686) وهو مؤلف لـ "تعليقات على الشفاء"، وملا شمس جيلاني، مؤلف كتاب "مسالك اليقين"؛ ومحمد بن علي رضا اغناجاني، وهو الذي شرح كتب مير داماد، والشيخ حسين نونكبابي، مات بعد عام 1029/1620، وكان تلميذاً لمير داماد؛ وقافام الدين رازی، وهو تلميذ للتبريزي، ومحمد رافعي ميرزاده، وهو

(*) هكذا يسمى الجبل الذي يصعد إليه الحجاج تبعاً للرؤية الرمزية للحج التي يتبناها هذا المفكر، والمعروف أن الاسم الأصلي له "جبل عرفة".

مؤلف كتاب "روضة الأنوار في آداب الملوك"، وملا محمد باقر سبزاواري، مات عام 1090/1679، وأغا ميرزا حسن لاهيجي، مات عام 1121/1709، وهو مؤلف لكتب مهمة مثل: روائع الحكماء، وزواجر الحكم، وAyineh-ye hikma، وملا نعيمة طالقاني، بعد عام (1102/1739) مؤلف لكتاب يسمى "أصل الأصول"، وبهاء الدين محمد أصفهاني (1062/1652 - 1134/1722)، وهو مفسر باطني جدًا لابن سينا لدرجة أنه يسمى كتابه "عون إخوان الصفا على فهم كتاب الشفا"، وملا عبد الرحمن دماقاند، مات عام 1150/1750، وهو مؤلف لكتاب "مفتاح وأسرار الحسين" *Meftah-e asrar-e Husayn*. وكما سيُقال فيما بعد، فإن هذه المدرسة ستستمر خلال القرنين التاسع عشر والعشرين وحتى هذه الأيام.

4- الفكر الإشراقي في الهند خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر:

أ- تأثير الفكر الإشراقي:

إن محاولة الإمبراطور المغولي أكبر (1604-1014-964/1554 Akbar) لوضع دين إلهي يحوز إجماع كل طوائف البشر سهل طريق تطور وجود معرفة إشراقية في الهند: فالمعرفة الإشراقية كانت إحدى مصادر هذا الفكر الديني الإجماعي. فالعلاقات بين الهند وإيران لم تنقطع على الإطلاق - سواء قبل انتشار الإسلام أو بعده. ومع ذلك، فقد شكل تباين اللغات المختلفة، في أحيان كثيرة، عقبات كبيرة. في تلك اللحظة، تحولت اللغة الفارسية إلى لغة ثقافية في شمال غرب الهند مما سهل وصول فكر السهروردي. وبالإضافة إلى هذا الأمر يجب أن نضيف قضية وجود تراث إيراني سابق على الإسلام في فكر السهروردي كان يتفق مع مصالح الأدب الفارسي المازدكي، والذي ظهر من جديد استجابة لأسباب تتعلق بالهوية الوطنية.

وفى حوالى عام 1008/1599 تم ترجمة "حكمة الإشراق" إلى الفارسية. وقد هاجر - فى نفس تلك الفترة - كاهن مزدكى رفيع المستوى يدعى إزار كايغان من إقليم شيراز إلى الهند وبصحبته تلاميذه. وقد قبل الهنود مؤلفاته بسرعة واعتبروها كما لو كانت كتباً خاصة بهم، مما جعلهم يسهلون عملية انتشارها، بما فى ذلك إصدار طبعات أخرى منها فيما بعد. وبصفة عامة، يخلو ذلك الأدب - من وجهة نظر نقدية وفلسفية - من قيمة كبيرة، لكنه يسمح بتتبع - بالتعرف - على منطقة معروفة بشكل محدود من الفكر الإشراقى. وإجمالاً، فإن المحتوى الأيديولوجى لذلك الأدب هو عبارة عن خليط من عناصر زرادشتية ومانوية وبوذية وعقائد إشراقية وشيعية وصوفية.

ب- معبد شاه:

إن أحد المؤلفين الذين تأثروا بالفريق الذى تتلمذ على يد إزار كايغان هو معبد شاه، وهو مؤلف كتاب "المذاهب الدينية" *"Dabestan - I Madahib"*. ولقد كان لمعبد شاه معرفة ما بالفلاسفة حيث قسمهم إلى قسمين: مشائين وإشراقيين، وذلك بالإضافة إلى اهتمامه بالفكر المزدكى القديم ومعرفته العميقة بالبارزى. وكان يرى أن فكر الإشراقيين - بصفة عامة - يتفق مع فكر دين الإيرانيين القدماء، وقد أخذ عنهم الفلاسفة، الإغريق، وقد تَوَجَّح أفلاطون هذا العمل. والمصدر الأساسى لكتاب "المذاهب الدينية" هو *Dasatir Nameh Dabestan* وهو عبارة عن ستة كتب مقدسة تُنسب بدون دليل إلى ستة أنبياء إيرانيين قدامى. والكتاب مكتوب بلغتين: الأولى غير مقروءة على الإطلاق (على الأقل بالنسبة لى) وربما يكون مكتوباً بلغة رمزية مشفرة، والثانية هى ترجمة فارسية بارزنية وتنسب - أى الترجمة - بشكل من الصعب تصديقه إلى ساسان وهو معاصر لخسرو برويز.

وتبعاً لكوربان، فإن الكتاب المنسوب للنبي ساسان يعكس ميثاقيزيقيا السهروردي، وقد اختلطت بمعرفة الصوفيين الإيرانيين، ولهذا ليس من المغامرة والمخاطرة إضافة كتاب "تسائير نامه" *Dasatir Nameh* إلى مجموعة آزار كايفان. وقد أشار معبد شاه إلى أنه في عام 1048/1638 التقى في مدينة لاهور بأحد تلاميذ آزار كايفان ويدعى فارزانه بهرام بن فرشاد، ويعرف بكوشاك بهرام، وقد نسب شاه إليه معلومات فلسفية ولاهوتية واسعة، وكذلك معرفة اللغة العربية والهندية والفارسية ولغة أخرى غربية، وترجمة السهروردي إلى الفارسية. ولقد طبع لهذا المؤلف كتاب "المدينة ذات البساتين الأربعة" باللغة الفارسية (بومباي 1279/1862). في هذا الكتاب يوجد تصور للكون، وكذلك تاريخ رائع للأنبياء الملوك، ويشتمل على أنبياء من شعوب عديدة ومعرفة إشرافية واضحة، وهي طريق وسط "برزخ" بين الجدلية النظرية والممارسة الروحية الصوفية. والمؤلف - الذي يقدم نفسه على أنه تلميذ لآزار كايفان ويطلق على أستاذه صفات كثيرة من بينها إمام الزمان - يعتبر المعرفة الإشرافية ونظرية الأنوار الخاصة بالفارسيين شيئا واحدا.

ج- هوسانج المفترض:

وتبعاً لكوربان، يجب أن نضيف أيضا لنفس المجموعة كتاب "عقيدة هوسانج" وهو نبي إيراني مفترض، ويتكون من أربعة أجزاء وهي: *Jestab*، *Risala Zardot Asfar*، *Zayendeh-Rud y Zareh*. وكتاب "دار العلوم" *Dabestan* يذكر علماء مزدكيين آخرين هاجروا من شيراز، وقد عرفهم شخصياً، ومن هؤلاء اثنان، وهما حكيم إيلي هيرباد وحكيم ميرزا، تم تصنيفهم كإشراقيين وعارفين لفكر السهروردي.

ويؤكد مؤلف كتاب *Dabestan*، اعتمادًا على المجموعة المزدكية التي هاجرت من شیراز، على الأصل الإيراني للفلسفة، سواء في شكلها الجدلي والنظري، ويمثله المشاءون، وكذلك في الناحية الوجدية والأفلاطونية، ويمثلها الإشرافيون. وربما يكون المترجمون قد استعملوا تلك الكتب القديمة المفترضة المحفوظة في كنوز الملوك الفارسيين، وذلك لينشروا المعرفة في كل العالم. وإذا صدقنا في هذا مؤلف كتاب دساتير فإنه يكون قد انتمى إلى فريق آزار كايفان كل من بهاء الدين عاملی، وهو شيعي مجتهد من أصفهان وأستاذ ملا صدرا.

هوامش الفصل الثالث

١- كان أبوه، شمس الدين محمد داماد، تلميذاً لنور الدين على بن عبد الأعلى كاركى (مات عام 945/1538)، والذي اعتبره الشيعة الإمامية واحداً من كبار علماء عصره. وبعد أن درس في مصر والعراق وسوريا، أقام في أصفهان في عهد الشاه طاهماسب (931/1524 - 984/1576)، وقد كان له تأثير كبير جداً في الإدارة الإمامية. وابنه يدعى مير محمد باقر بن شمس الدين محمد داماد فندريسكى استارابادى، ولد في استاراباد نحو نهاية الثلث الثاني من القرن السادس عشر الميلادى. درس في طوس، وأقام في أصفهان خلال حكم الشاه عباس الأول (996/1587 - 1038/1628)، حيث حاز تقدير ذلك الملك، وكذلك الشاه صافى (1038/1629 - 1052/1642). وقد أشار كاتبو سيرته إلى صداقته مع الشيخ بهاء الدين عاملى. مات عام 1042/1631. وقد نسبت إليه كتب كثيرة باللغة العربية والفارسية، والجزء الأكبر منها لم ينشر بعد وبعضها ذو حجم كبير جداً. ومن تلك الكتب يجب أن نذكر كتاب "الأفق المبين"، وكتاب "القبسات"، وكتاب "الصرط المستقيم"، وكتاب تقويم الإيمان". كما يُنسب إليه أيضاً كتابة الشعر، وأن مؤلفاً من هذا النوع كان يحمل العنوان المعبر "مشرق الأنوار"، وبسبب معارفه الكثيرة، أطلق عليه المعلم الثالث (الأول هو أرسطو والثانى هو الفارابى).

٢- صدر الدين محمد بن إبراهيم شيرازى ويعرف بصدر المتعلم، وبصفة خاصة بملا صدرا، ولد في شيراز حوالى عام 979/1571 - 980/1572)، في عهد الشاه طيماسب، ومات عام 1050/1640). كان والده ينتمى للإدارة الصفوية، ولهذا استطاع ملا صدرا أن ينتقل بسهولة إلى أصفهان حيث درس علم الحديث والتفسير على يد الشيخ الذى ذكرناه بهاء الدين عاملى، ولد يثبت بشكل قوى تعلمه على يد مير أبو القاسم، ولكن مع ذلك، يرجح احتمال لتأثير غير مباشر. ولكن المعلم الرئيسى لملا صدرا هو ميرداماد، الذى علمه

التفسير الصوفي لإشراق ابن سينا، والذي سار على طريقته بشكل كبير لدرجة جعلت شهرته تغطي على شهرة أستاذه. وبعد هذه الفترة من التعليم، اجتيد ملا صدرا في أن يعيش بشكل كامل الفكرة الشيعية، وأن يعلم بشكل حيوي، وليس بشكل نظري، أيديولوجيتها. وعلى الرغم من الازدهار الثقافي والتسامح النسبي الصفي، فإن ذلك لم يكن بسيطاً كما تشير إلى ذلك المظاهر الخارجية. ولهذا، ولكي يتجنب ملا صدرا الدلائل الصغيرة والتعيسة لمجالس مدينة البلاط؛ فقد لجأ إلى قرية كاهاك، وهي عبارة عن قرية على بعد ثلاثين كيلومتر جنوب شرق المدينة المقدسة قم، حيث عاش حياة روحية خلال عشر سنوات. ونظراً لإعجاب حاكم الفرس المدعو الله وردى خان (1003/1594 - 1021/1612) بشيرة ملا صدرا فإنه أمر بإنشاء مدرسة في شیراز، وكانت مخصصة لحد ما لملا صدرا، والذي بهذه الطريقة عاد إلى مدينته الأصلية ومسقط رأسه، والتي درس فيها حتى وفاته التي حدثت في البصرة، وذلك في طريق عودته من الحج إلى مكة للمرة السابعة عام 1050/1640م.

إن مؤلفات ملا صدرا كثيرة جداً، حيث شرح "الشفاء" لابن سينا و"حكمة الإشراق" السهروردي و"الأصول من الكافي" للكليني، وهو كتاب لم يكمله. كذلك ألف تفسيراً للقرآن. وهذه الكتب تعتبر مهمة جداً وأساسية لفهم الحركة الشيعية الإمامية. لكن كتابه الرئيسي هو "كتاب الأسفار الأربعة العقلية"، يمثل ملخصاً حقيقياً وروحياً لتجربته الصوفية الأيديولوجية ولتأملاته.

٣- وك غازی سعید قمی عام 1049/1639 في مدينة قم، وفيها درس (ومات عام 1103/1691)، ولقد تلقى تعليمه الأيديولوجي في أصفهان، والتي أقام بها في العديد من المرات. وأول هذه المرات نحو عام 1068/1658). ومن بين أساتذته، بالإضافة إلى محسن فايز. يوجد ملا راجب علي تبریزی، والذي يبدو أنه أخذ منه أكثر الأفكار تمييزاً أيديولوجيته الميتافيزيقية، وبخاصة، نفى العلاقة التشابيهية أو من أي نوع بين الذات الواجبة بنفسها ودانما والذات الحادثة والمخلوقة. والمؤلفات المكتوبة لغازی سعید قمی كانت واسعة جداً. على الرغم من أن كثيراً من مؤلفاته ظلت غير كاملة - من أنه لم ينه

كثيراً من مؤلفاته. وأهم مؤلفاته هي: الكتاب المؤلف بالفارسية Kalid-I behest (مفتاح الجنة)، والذي يمكن اعتباره كملخص ميتافيزيقي يعرض الأفكار المعارضة للتشبيه. 2- كتاب شرح الأربعين حديثاً؛ على الرغم من أن النص المحفوظ يحتوي على ثمانية وعشرين حديثاً؛ 3- كتاب الأربعينية وهو كتاب لكشف أنوار العالم المقدس، والنص المحفوظ يحتوي على عشرة. ولقد أشار الأستاذ كوربان إلى أن هناك كتاباً آخر يقدم مستقلاً وهو: شرح حديث الغيمة البيضاء، يمثل الفصل الحادي عشر من ذلك الكتاب، وعلى كل حال فقد بقي ذلك الكتاب ناقصاً؛ 4- "كتاب لشرح لكتاب التوحيد" لابن بابويه الصدوق وهو أهم كتب غازي سعيد قمى.

مراجع الفصل الثالث

Bibliografía

1228. Aštiyānī, S. J. D., *Šarḥ-i hāl-o ārā-ye falsafa-ye Mollā Šadrā*, Comentario a la vida y doctrina de Mollā Šadrā, Mašhad, 1381/1961.
1229. Ídem, *Hast-i an-nazar-i falsafa-o 'irfān* (El ser desde el punto de vista místico), Mašhad, 1380/1960.
1230. Ídem, *Anthologie des philosophes iraniens depuis le siècle XVII jusqu'à nos jours*, vol. I, Teherán-Paris, 1391/1971.
- Corbin, H., núm. 59.
- Ídem, núm. 60.
- Ídem, núm. 61.
- Ídem, núm. 62.
- Ídem, núm. 63.
- Ídem, núm. 64.
1231. Hūšang, *Ayīn-i Hūšang*, Bombay, 1296/1879.
- Ibn Babūyeh Qommi, A. Y., núm. 75.
- Kolaynī, M., núm. 81.
1232. Kuchak Bahrām, F., *Šārestan-i chahār*, Bombay, 1279/1862.
- Möbed Šāh, *Dabestān-i Madāhib*, núm. 1226.
1233. Mollā Hādī Sabzavārī, *Šarḥ-i Manẓuma*, ed. M. Mohageg y T. Izutsu, Teherán, 1389/1969.
- Mollā Šadrā, S., núm. 90.
1234. Ídem, *Al-Ḥikmat al-mur'āliya fi-l-asfār al-'aqliya* (La sabiduría de los cuatro viajes espirituales), ed. lit., Teherán, 1282/1865; ed. mod. 6 vols. en pub. por Sayy A. M. H. Ṭabāṭabā'ī, Qom, a partir de 1378/1958.
1235. Ídem, *Seh Aṣl and his muthawī and rubā'iyāt*, intr. de Sayyid H. Naṣr, Teherán, 1380/1960.
1236. Ídem, *Maẓāhir al-ilāhiya*, Mašhad, 1380/1960.
1237. Ídem, *Šawāhid al-rubūbiya*, con las glosas de Mollā Hādī Sabzavārī, Mašhad, 1388/1968.
1238. Ídem, *Kasr aṣnām al-ṣāhiliya*, ed. de M. T. Dāneš Pa'yuh, Teherán, 1380/1960.
1239. Naṣr, H., *Ideals and realities of Islam*, Londres, 1966.
- Naṣir-i Josraw, núm. 93.
1240. Qāzī Sa'īd Qommi, *Kalīd-i beheš*, ed. Sayyid M. Meškāti, Teherán, 1354/1935.
1241. Ídem, *Kitāb al-arba'in*, ed. de M. 'Alī Bānīdād, Teherán, 1354/1935.
- Strothmann, R., núm. 103.
- Ídem, núm. 104.
1242. Ṭabāṭabā'ī, Š. M. H., *Šī'a dār Islām* (La Šī'a en el mundo islámico), Teherán, 1388/1968; trad. inglesa. *Shia in Islam*.
- Varios, núm. 107.

الفصل الرابع

الفكر الإسلامى الإيراني فى القرنين التاسع عشر والعشرين

1- تواصل الفكر الإيراني:

أ- اختبار - تجربة - الحكم السياسى:

لقد أكد المفكرون الإيرانيون دائما على الأصل الإيراني لتقافتهم وفكرهم، وكذلك على تواصله بلا انقطاع. وإلى حد ما، فإن ذلك ربما يكون ما حدث منذ بداياته حتى القرن الثامن عشر؛ ولا عجب أن يحدث نفس الشيء حتى أيامنا هذه. ومن الممكن أن نظن أنه قد ساهم فى هذا الأمر وجود جمود أقل فى الإسلام الشيعى فى مقابل الإسلام السنى، ولتمتعه بحماية رسمية وشبه رسمية من قبل العائلة الصفوية، لكن الحركات التى ظهرت فى القرن التاسع عشر أظهرت صدام الفكر اللاهوتى والفلسفى مع التوجه التقليدى نحو المحافظة. وعلى الرغم من الاضطهاد والتمييز - تبعًا لكل حالة - الذى عانت منه الشيعة الاثنا عشرية على مدى قرون طويلة فقد اضطرت أيضا للمرور بتجربة الحكم السياسى الصعبة.

ولقد عاشت الشيعة الإسماعيلية تجربة الحكم خلال حكومة الأسرة المالكة الفاطمية فى مصر وخرجت منها حائرة ومقسمة وأقلية وتحولت - إلى حد ما - إلى أسطورة خيالية. ولقد فيم فريق محدود من التابعين - بشكل سنيم - إعلان الحشر الكبير الذى حدث فى قلعة الموت فى عام 569 الهجرية (8 أغسطس عام 1164)، والذى كان يهدف - إلى حد ما - إلى جعل التدين الشخصى الباطنى بديلا عن الدين الرسمى القائم. أما التراث المعادى فقد حول ذلك الإعلان إلى شيء أكثر بقليل من شيخ الجبل الأسطورى والدمويين القتل، الذين يقومون بذلك تحت تأثير المخدرات. ومهما كان الطريق الذى قطعتة الشيعة الاثنا عشرية مختلفا، فإن النتيجة كانت متشابهة، وإن كانت غير متطابقة.

ومن الناحية الرسمية، فقد اقتصر الشاه إسماعيل، مؤسس الأسرة الصفوية على الاعتراف بحقوق الجماعة الشيعية نظرا لكونها ممثلة الإمام المستتر. وبالفعل تمتعت الشيعة الاثنا عشرية بنوع من التسامح بعد قرون من الاضطهاد والتعذيب والاستشهاد. إن انتماء الصفويين لمذهب الشيعة الاثنا عشرية كان يعنى الضمان الكامل لتطور الروحانية الخاصة بها. وابتداء من هذه اللحظة، أعلن الملوك الإيرانيون أن مهمتهم تتمثل فى أن يضمنوا للمؤمنين وقت الانتظار حتى الوصول إلى الرجعة النهائية، ولكن، كما يحدث دائما، فإن الأمور لم تكن بهذه البساطة.

وعلى الرغم من أن المقارنات تكون دائما غير دقيقة، فمن المناسب أن نتذكر أن مرسوم قسطنطين، والذي يعرف خطأ بقرار ميلان، اقتصر فقط على الاعتراف بالمسيحية بوصفها ديانة مثل غيرها، لكن بسرعة تحولت الحركة المسيحية إلى الدين المدنى الجديد للامبراطورية الرومانية وظهرت بنية دينية، أطلقت - على لسان أويسيو دي ثيساريا ديل بونتو - على قسطنطين: لقب "عالمنا الجليل وإمبراطورنا مثال الورع". ولما كانت المسيحية قد أنشأت لنفسها مجتمعا خاصا بها - ألا وهو الكنيسة - فإنها استطاعت أن تواصل عرض مواقفها على المجتمع المدنى من خلال موقف المهادنة أو المواجهة وذلك تبعا لما تقتضيه الظروف والأزمنة، وقد لجأت إلى موقف المواجهة فقط فى الأوقات التى عانت فيها من اضطهاد كبير. أما الإسلام - فعلى العكس - فإنه قد خلا من هذا الموقف الدفاعى حيث إنه من خلال نفس معناه بقى دائما فى موقف المواجهة لأن المجتمع الوحيد الممكن هو الخاص بالأمة. وعندما تمتع الحكم السياسى بالقوة والترابط الاجتماعى والعصبية، تصرف أعضاء البيئة اللاهوتية والفقهية والثقافية الإسلامية (من علماء وفقهاء ومفتين وأئمة مساجد) كمعاونين ضمنا معه، حيث لجئوا إلى النقية والاعتراض الصامت، باستثناء النماذج التى لم يكن عنيا بد، وفى الكثير من الأحيان توجت بالإيداع فى السجن أو النفى أو الشيادة.

ومن ناحية أخرى، تعتبر كل هيئة دينية أمينة على التفسير الصحيح الخاص بدينها. ومن حيث المبدأ، تتظر هذه الهيئة بنوع من الشك والريبة إلى الذين يبحثون عن أى نوع من التعمق الجديد للتدين الشخصى والاجتماعى، ولنتذكر حالة محاكم التفتيش. وبشكل عام، حلت الشيعة الاثنا عشرية، متى كان ذلك ممكناً، مشكلة الاحتكاكات السياسية الدينية من خلال استخدام التقية المذكورة، باستثناء حالات شهادتها الكثيرين والمتحمسين - المتشددين. وقد أدت القوة السياسية والترابط الاجتماعى للعائلة المالكة الصفوية وللعائلات المالكة التى تنتمى إلى ترسيخ الجوانب الثقافية والقانونية - الشرعية وتوطيدها، واللاهوتية على حساب التطلعات الروحية. وابتداء من السنوات الأخيرة فى القرن الثامن عشر، بدأ العلماء والفقهاء لا ينظرون بارتياح إلى بعض المظاهر الخاصة بالعارفين الروحانيين، وكذلك لم يكونوا يشعرون بارتياح للطبيعة الدينية للسلطة السياسية.

ب- الصراع الأيديولوجى السياسى ذو الاتجاهات - الأطراف - الثلاثة

وفى نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر ساد الصراع أجواء الفكر الشيعى الإيرانى. فمن ناحية، ذهبت المجموعات الباطنية، مثل جماعة أهل الحق، إلى أبعد مما كان يمكن أن تتسامح معه الهيئة السياسية أو الشيعة الاثنا عشرية نفسها. ومن ناحية أخرى، فقد أخذت الشيعة الاثنا عشرية تبتعد عن الحكم السياسى، وذلك عندما اعترفت فعليا بالمجتهدين البارزين واعتبرتيم مرشدين للعلماء. حيث زادت مكانتهم بالتدريج وذلك بسبب استخدامهم الجيد للاجتياذ فى تفسير - شرح - علم العقائد والفقه الشيعيين. وقد وصل الأمر ببعضهم. وذلك فى نهاية عهد العائلة المالكة الصفوية، إلى أن يؤكد أن السلطة السياسية تخص من الناحية الشرعية العلماء المجتهدين وليس حكومة الشاه. وهى فكرة لن تختفى مطلقا بشكل كامل وسوف تؤدى فى النهاية إلى الثورة الإسلامية الإيرانية الخاصة بهذه الأيام بقيادة آية الله خمينى.

وخلال حكومة المغامر والعسكري البارع نادر خان، والذي أعلن عام 1148/1735م نفسه شاهًا، حاول أن يصل بالحالة الدينية إلى الاستقرار، حيث أعلن أن الشيعة الاثنا عشرية يجب أن تعتبر المذهب الخامس في الفقه الإسلامي العام. ولقد صادر نادر شاه - انطلاقًا من مهمته بصفته حارسًا للإسلام - جزءًا من أموال الوقف، وذلك لكي يحد من تأثير العلماء مما أغضب عليه المؤسسة الدينية. وهكذا، كانت هناك حرب مفتوحة أو خفية بين كل من الفرق الباطنية المطاردة والشيعة الاثنا عشرية الخاصة بالمجتهدين والمؤسسة السياسية الدينية في السلطة، مما سيزيد من حدة المشكلات الأيديولوجية خلال القرنين التاسع عشر والعشرين.

وقد تفجر الصراع العنيف خلال حكومة عائلة قاجار المالكة (1210/1796 - 1343/1925). وفي عام 1255/1839، قاد أغاخان، رئيس الجماعة الإسماعيلية الإيرانية، ثورة ضد حالة الاستسلام للوضع السياسي والديني ولالأخطاء السياسية والأخلاقية للأسرة الحاكمة. وبعد هزيمته، انتقل الأغاخان وكثير من أتباعه إلى الهند التي كان يعيش فيها العديد من الجماعات الشيعية، ومنذ ذلك الحين تحول إلى الزعيم الروحي للجماعة الإسماعيلية "الجواهر". ومن ناحية أخرى، فقد بدأ المجتهدون الاثنا عشرية في الانتقال إلى الإقامة في الدولة المجاورة وهي العراق، وكانت حينذاك جزءًا من الإمبراطورية التركية العثمانية، وبشكل محدد في المدن المقدسة: النجف وكربلاء، حيث توجد مقابر الأئمة المبجلين: علي ابن أبي طالب والحسين بن علي. وقد ضمن لهم العداء السياسي - والتنافس - بين السلطنة الأتراك وعائلة قاجار الحاكمة جوا من الاستقرار النسبي. ومع ذلك، فإن هذا أيضًا سيكون سببًا في نشأة حركة أيديولوجية وروحية جديدة وهي الشيعية، والتي كانت دائمًا موضع رغبة وشك من قبل المجتهدين الاثنا عشرية.

2- المدرسة الشيعية:

أ- الأصل الأيديولوجي:

إن موقف المجتهدين المهاجرين المعارض وتمسكهم الشديد بالإمامية حدث له لون من الاعتدال من خلال احتكاكهم بالعلماء الذين ظلوا يقيمون في الإمبراطورية الإيرانية، ولكن كانت هناك فرصة لموقف أكثر تشدداً، وقد تمثل ذلك في الشيخ أحمد الأحسائي. فبعد أن تلقى تعليمه في النجف وكربلاء، انتهى به الأمر إلى أن يفهم الإمامية بصفتها ولاء كاملاً لفكر الأئمة المبجلين. وقد أضاف أحمد الأحسائي - تحت زعم الأصولية - كل التراث الغنوصي القديم، سواء الأكثر قرباً وهو الخاص بمدرسة ملا صدرا وكذلك الأبعد وهو الخاص بالميراث الإشراقي. وهكذا رفضت المدرسة الشيعية - منذ عهد مؤسسها - الاتهام بأنها فرقة وصاحبة بدعة واعتبرت نفسها محافظة ومتابعة للتراث الشيعي، على الرغم من تحفظات المجتهدين ورفض العلماء التقليديين.

لقد أكد الشيخ أحمد الأحسائي (1167/1753 - 1241/1826) في سيرته الذاتية أنه عربي الأصل⁽¹⁾، وأنه منذ مراهقته كانت له اهتمامات روحية وشاهد رؤى رائعة. وعندما بلغ من العمر عشرين عاماً بحث عن مرشدين روحيين، فرحل إلى النجف وكربلاء حيث أقام هناك حتى بلغ أربعين عاماً. ولا يوجد أي شك في أنه تعلم مع المجتهدين المهاجرين؛ لكن في عام 1221/1806 رحل للحج إلى مشهد، وهي أيضاً مدينة مقدسة شيعية، حيث بدأ ينشر دعوته الخاصة بتفسيره الشيعي الشامل ولاقى في ذلك نجاحاً. وتبعاً لذلك التفسير كان للإمام المستتر دائماً نوع ما من الاتصال المباشر بالأئمة من خلال معلم روحي مستتر وهو "شيخ الغيب". والدليل على ذلك أنه هو نفسه - أحمد الأحسائي - لم يكن قد حصل على الإجازة أو الرخصة التي تسمح له بممارسة التعليم من أي مجتهد، وإنما منحه الأئمة الاثنا عشرية المبجلون تلك الإجازة من خلال الإمام العاشر. وبالطبع، فإن العلماء التقليديين قد عارضوا ضد ذلك الادعاء، وأصدر ملا محمد تقي بارغانفي في قزوین حكماً بتكفيره بسبب دعوته.

ب- التابع الشيخى:

اعترفت المدرسة الشيخية بسبعة مرشدين لها؛ الأول: المؤسس وهو الشيخ أحمد الأحسانى المذكور.

والثانى: الشيخ سعيد كاظم رشدى (1212/1798 - 1259/1843)؛ وقد عينه المؤسس نائباً له.

الثالث: الشيخ الحاج محمد كريم خان كيرمانى (1225/1810 - 1287/1870).

الرابع: الشيخ الحاج محمد خان كيرمانى (1263/1846 - 1324/1906) وهو ابن السابق.

الخامس: الشيخ الحاج زاینول عبده خان (1276/1859 - 1360/1942) وهو أخو السابق.

السادس: الشيخ أبو القاسم خان إبراهيمى، ويدعى ساركار أغا (1314/1896 - 1390/1969) وهو ابن السابق.

السابع: الشيخ عبد الرضا خان، وهو ابن السابق. وقد اختفى بصورة مفاجئة خلال الثورة الإسلامية الإيرانية^(٢).

ج- معنى التراث الشامل:

إن نقطة انطلاق المدرسة الشيخية هي الولاء للتراث بكامله وذلك من خلال القيام بمجهود تجديدي دائم، ومن هنا تأتي أهمية مجموعة كتب الحديث الخاصة بالإمامية، لأنه ليس كل الأحاديث لها نفس القيمة ولا يمكن أن ترى من خلال نفس وجهة النظر. وهذا يجعل من الضروري دراسة سلسلة الرواة، وهو ما أحدث دائماً مشكلات كثيرة لدى الشيعة الإمامية. بالإضافة إلى ذلك، يجب أن نضع في الاعتبار أن وجود الإمام فى عقل المؤمن والاعتقاد فى ذلك يعتبر أهم من عملية

الرواية الزمنية. ومن هنا فإن الدقة الداخلية للرواية يجب أن تكون لها الأولوية على الدقة الظاهرية- الخارجية (الخاصة بسلسلة الرواة)، والتي يجب أن تكون علماً مساعداً فقط للأولى.. وعندما نفهم التراث بشكل صحيح بصفته ولاء للمبادئ الإمامية، سيتحول التراث إلى مصدر دائم للتجديد والنهضة.

ولقد أدى تجديد المدرسة الشيعية للنظرية الإمامية إلى إعادة هيكلة ميتافيزيقية للمعرفة الشيعية، وذلك استناداً إلى ثلاثة أنواع من الحجج: حجج جدلية وأخلاقية ومعرفية. وتعتبر الحجج المعرفية هي الأساسية وتتمثل قاعدتها في ولاء الإنسان لله. ولقد تم تطوير علم اللاهوت الشيعي بواسطة المدرسة الشيعية لأبعد مدى: فمن وجهة نظرها أن ذات الله تتجاوز كل مراتب الكائنات ودرجاتها، من ثم، لا يمكن أن ننسب لله أى صفة. والشئ الوحيد الذى نعرفه عن الله هو عدم قابليته لأن يُعرف، وكذلك كل ما أوحاه لنا. إنى يكون فى التعبير عن الذات نوع من التورية بشكل جذرى، والذات الواجبة الوجود تتجاوز أى وصف، إلا الأوصاف الموجودة فى القرآن.

ومن الضروري أن نلفت الانتباه إلى (كيفية) استخدام المفكرين الشيعيين للغة الفلسفية؛ لأن المصطلحات التقليدية لا تكتسب فقط معنى مختلفاً عن الذى يظهر فى الفلسفة الإسلامية، وإنما أحياناً يعكسون المعانى، حيث يجعلون من المادة نوراً وهو ما نفهمه بشكل عام عادة على أنه الصورة؛ ويعتبرون الصورة ظلمة أو ظلاً للذات. أى أنهم يعطون للمصطلحات معانى على العكس تماماً من المعانى الخاصة بالنظرية الأفلاطونية الجديدة الإسلامية التى وضع بنيتها ابن سينا. وكذلك، لا تقوم المعرفة الإلهية بفعل الخلق، وإنما الرحمة الإلهية هى التى تفعل ذلك. والخلق الأول حدث بإرادة مزدوجة بين "المشيئة والإرادة" ويمثلان الماهية الأولى. أما الخلق الثانى والذى يحدث الماهية الثانية فيقوم به القدر والقضاء، فالقدر يحدد الماهية، والثانى يمنح الذات المخلوقة فاعليتها. وبين الخلق الأول والثانى يلعب آدم السماوى (دورا)، والذى بدوره يمثل ثلاث وقائع: آدم الأكبر، وهو سماء الولاية المطلقة، وآدم النور المحمدى، وآدم العقل الكلى.

ب- الصورة الخيالية:

نظرا لأن الفكر الشيعي قد أضفى على المادة معنى أنها ذات نورانية روحانية، فإنه يعتبر أن المبدأ الذي تكتسب به الأشياء طابعها الفردي يتمثل في الصورة الخيالية. "فتبعا للحقيقة التي تستحق أن يبذل الجهد في البحث عنها: فإن ماهية كل شيء ووجوده - ما عدا الله - هو مادته. وهذا الفرض صحيح، وهو عكس الفرض الذي يؤيده أغلب الفلاسفة". وانطلاقاً من هذا، ليس من الصعب فهم رفض الفكر الشيعي لتعريف الإنسان بأنه حيوان عاقل. لأن الوقائع الأساسية، مثل الطبيعة الحيوانية أو الإنسانية يتم إعداها في الأفلاك السماوية ولا توجد حالة تواصل بطريقة مستقيمة - مباشرة - فيما بينها وإنما بطريقة ملتوية. ومن هنا، تعتبر حالة الحيوانية شيئاً عارضاً بالنسبة للإنسان، وحالة الإنسانية شيء عارض بالنسبة للإمام. وانطلاقاً من هذا المبدأ فإنهم يرفضون إمكانية كل اتحاد أفنومي.

د- النيوصوفية الشيعية: رفض - نفى - المراتب المشاهدة:

تعتمد النيوصوفية الشيعية على الأركان الأربعة التقليدية للشيعية: وهي الوحدانية الإلهية وعلم النبوة وعلم الإمامة والجماعة الشيعية. ولكن نظراً لتطبيق مبدأ شمولية تراث الأئمة، فإن النيوصوفية الشيعية تلغى الوضع الاجتماعي والعقدي التقليدي للعلماء والفقهاء الذين يتمسكون بحرفية التفسيرات الفقهاء. وتعتبر الشيعية عند معالجة الركن الخاص بالجماعة الشيعية - وهو الذي يتمثل في اتحاد كل المؤمنين الشيعة من خلال علاقتهم الشخصية مع الإمام - أن مصدر هذا الاتحاد ليس الإيمان المطلق العام، وإنما يكون من مصدر مستقل. ولما كانت الأمة الشيعية تعيش في زمن الغيبة أو الاستتار الكبرى - أي بدون إمام أو نائب ظاهر له - يجب أن تكون البنية المؤسسية الشيعية مستترة أيضاً. والبنية الغيبية بالنسبة للفكر الشيعي يمثلها النجباء والنقباء الروحيون ويمكن التعرف عليهم من خلال الضمير الروحي فقط لكل عضو من الشيعة، وليس لأنهم يعلنون عن أنفسهم أنهم نجباء ونقباء.

إن الفكر الشيعي يرفض أى محاولة تقديم علنية لنائب للإمام للرأى العام، ومن يدعى هذه الصفة هو فى الحقيقة دجال، ويحاول أن يحافظ أو يطور هيئة (منظمة) متحجرة وجاهلة تمنع التقدم الروحى. ومع ذلك، فإن الموجود فعلاً هو الناطق الوحيد - ويمكن أن نطلق عليه المتحدث الرسمى الوحيد - ومهمته فى مقابل الإمامية هى مثل عود الكبريت بصدد النار أو القلب بالنسبة للجسم، لكن لا يستطيع أحد التعرف عليه من الناحية الظاهرية- الخارجية. ولهذا لم يعلن أى شيعى أنه ناطق وحيد، وتم - بشكل حاسم - رفض المواقف البابية والبهائية، حتى وإن كانت هذه الحركات قد أعلنت أنها تنبع من تعاليم الشيخ أحمد الأحسانى. وهكذا، فإن ما تحاول المدرسة الشيعية تطويره وتنشيطه هو الحضور الداخلى للإمام فى ضمير المؤمنين بصفته معلماً وحيداً غير مشاهد. إذن لماذا كان لدى الشيعية الرغبة فى الحديث لتوضيح الركن الرابع من المعرفة الشيعية؟ أن سبب ذلك هو طبيعة الرسالة الإلهية نفسها، لأن مصدر الغيبة أو الاستتار ليس هو الله، وإنما سببها العقبات التى يضعها الإنسان نفسه.

ف- معنى زمن الانتظار: بدء الرجعة الباطنية:

إن المفهوم السابق يعتمد بصورة خاصة جداً على الفكرة الأخروية التى تسود العالم الذى نعيش فيه: حيث نعتبره زمن انتظار. إن تلك الفكرة يتم تكوينها من خلال بُعد صوفى- روحى- يسمح لنا هنا والأزمنة برؤية كل الأشياء، خارج المكان والزمان، وذلك من خلال عالم الصور المتخيلة التى نرى كما لو كانت فى مرآة. وبفضل اللغة النبوية، يستطيع الإنسان أن يبدأ طريق الصعود والارتقاء والخروج من قاع بنز من خلال استجماع القدرة لرؤية الإمام. لكن حتى هذه الصور المتخيلة لا توجد فى المكان السماوى الأفلاطونى الذى لا يمكن الوصول إليه، وإنما توجد فى مكان غير مشاهد- مرئى يمكن أن يتحول إلى مشاهد فى عملية التأمل الداخلية، ويظهر بالطريقة التى تظهر بها الصورة الإنسانية فى المرأة. إذن، فليس الأمر عبارة عن عملية هبوط للصور ولا صعود أو ارتقاء

للإنسان إلى المكان السماوى وإنما هو انعكاس للصور على المرآة المحسوسة.
ونفس هذا المفهوم - يطبق - أيضا على نظرية رجعة إمام الحشر:

يقول الشيخ ساركار أغا: «لا يجب أن ننسى المعنى الحقيقى وهو
الروحى. يجب أن نفهم أن عالمنا ليس به فى ذاته شرق أو غرب مثل الشمس، ولا
يظهر أو يختفى، وأن حركة الشمس فى المدار هى نفس دورتنا، وهى كذلك لكل
البشر. وفى كل مرة نفصل عن هذا العالم وننتقد روحيا نحو العالم الآخر، فإن
العالم الأرضى يميل نحو المغرب، فى حين أن نور العالم الآخر يظهر - يتجه
نحو المشرق. والذى يجب أن نفهمه هنا بشرق وغرب، هو معناهما الحقيقى، أى
الشرق والغرب الروحىان، وهما لا علاقة لهما بنقاط الجهات الأربعة للفضاء
المحسوس، وكذلك ليس الشرق والغرب المجازيين، مثل الخاص بالجغرافيا
الخاصة بنا. فمثلاً، إذا قيل: إن شمسنا تغرب على الغرب فهذا يعنى أنها تُعلن ساعة
الغروب - السقوط - النهائى لهذا العالم، وهذا النور الذى يأتى من تلك الشمس هو
الوجود المقدس للإمام».

وتتمثل بداية الرجعة فى المعنى الروحى للبعث من خلال التعمق الباطنى.

ق - التماثل بين الواقعيين:

إن ما يمكن أن نسميه أو نطلق عليه قضية التماثل بين المظهر الخارجى
والواقع الباطنى يظهر - وبشكل كبير - فى النظرية الكونية الأنطولوجية الشيعية.
لقد خلق الله الكون فى ستة أيام، لكن هذه الأيام يجب أن تفهم بشكل (آخر)
ومزدوج كسنة عوالم وستة مكونات للذات. فى المعنى الأول الخاص بالعوالم الستة
يظهر ما يلى: 1- عالم العقول؛ 2- عالم النفوس - الأنفس؛ 3- عالم الطبيعة 4-
عالم العاصفة الذرية والذى فيه تنقسم الذرات إلى ذرات من مادة وذرات من نور؛
5- عالم الخيال الخاص بالبيولوى والصورة، وهو الذى يتلقى المادة البسيطة -
الأساسية والصورة الأساسية. 6- عالم الكائنات المتجسدة. أما أيام الخلق فى حالة

كونها مكونة لذات كل كائن فهى على الشكل التالى: 1- عالم "كون" الذات الذى يتلقاه كل كائن؛ 2- عالم الكيف؛ 3- عالم الوقت وله ثلاثة أشكال: أ- زمان، وبه ثلاث درجات: لطيف ومتوسط وكثيف؛ ب- الدهر، وله ثلاث درجات: لطيف (وهو دهر العقول)، والمتوسط (وهو دهر الأنفس) وكثيف أو معتم (وهو دهر العاصفة الذرية)، والوقت الأزلى: ودرجاته الثلاثة هى: اللطيف (أزلية الإرادة الأساسية: مشيئة)، ومتوسط، (أزلية البنية المسبقة- الموضوع- فى الأزل للذوات: تقدير)، وكثيف أو معتم (أزلية القدر وتوكيده أى إمضاؤه)، 4- عالم الوجود وهو الخاص بالمكان: ويوجد على النحو التالى: أ- المكان الأزلى للوقائع الأزلية (صمدى)؛ ب- الدهرى؛ ج- الوجود المؤقت للوقائع المؤقتة (الزمانى)؛ 5- عالم الجهات؛ ويتعلق بتوجه ذات ما نحو مبدئها أو أصلها؛ 6- عالم الرتبة فيما يتعلق بالمصدر الذى يشكل الكائنات ويؤثر فى كل كائن.

3- الطريق نحو الأصولية الإسلامية:

أ- الحركة البابية:

كانت الحركة الشيعية تعارض دائماً قضية أن يجسد شخص ما شخصية المتحدث الرسمى أى "الناطق الوحيد" للإمام المستتر. لكن وجوده الخفى كان يمثل فرصة ودعوة للزعم بظهوره وتجسده فى صورة شخص محدد: وهذا هو ما فعله ميرزا على محمد (1234/1819 - 1266/1850). ولقد بدأ - كغيره من المؤمنين الشيعة - حاجاً إلى النجف وكربلاء، وبكل تأكيد، عرف هناك عقائد الفكر الشيعى. وفى عام 1260/1844، أعلن فى شيراز أنه هو الباب الذى يقود إلى الإمام المستتر، واعتقد أتباعه أنه فعلاً هكذا، وذلك بسبب أنه كان دائماً يوجد الأمل فى ظهور الإمام فى شكل المهدى.

ولقد لاقت دعوة الباب ميرزا على محمد نجاحا كبيرا، وذلك بسبب عملية الانتظار التقليدية لمجىء المخلص المنتظر وأيضا بسبب نظرياته العملية في المجال الاجتماعي. وقد انتقد في البداية الفساد الاجتماعي وجمود الفكر التقليدي للعلماء ثم بعد ذلك وسع دائرة انتقاده لتشمل الجماعة السياسية الإيرانية. وقد أبلغ تابعيه - وذلك انطلاقاً من صفته باباً وإماماً- بقرار إلهي جديد وكان يشمل من بين أشياء كثيرة: مساواة أكبر على المستوى الاجتماعي، وتحسين أحوال النساء والأطفال وإصلاحها، وحق الجميع في الملكية الخاصة، وحرية التجارة، وتخفيض الضرائب. وقد أدى نجاح دعوة الباب وتأثيرها إلى زيادة عدد البابيين وزيادة نفوذهم، وعند موت الشاه محمد عام 1264/1848 بدأ البابيون تمردا وحاولوا إنشاء حكومة بابية في البداية في مدينة مازار أندان، وفيما بعد في جنوب إيران، وكان لا بد من القيام بعملية قمع لها .

ب- القمع الأيديولوجي خلال فترة حكم عائلة قاجار:

لقد وصفت الثورة الإسلامية الإيرانية الأسرتين الملكيتين الأخيرتين في إيران وهما قاجار والبهلوية بأوصاف مثل قمعية وغير إسلامية وشيطانية تقرّبا، حيث اتهمتهما بكل ألوان الأفعال الوحشية والردائل لدرجة أنها أنشأت متحفاً لذلك. ولو تم تجاهل بعض التفاهات، والمبالغات مثل حيازة الكلاب المنزلية والقرود أو قراءة كتب الأدب الأوربي للقرن التاسع عشر وبدايات العشرين، فإن الاتهام كان به حجج كافية. وفيما يهمن، فقد ظهرت القسوة والانغلاق الأيديولوجي - بكل وضوح - في مطاردة فكر البابيين والبهائيين وأتباعهما واضطهاده، وكذلك في محاولتهما ضد أهم مفكر في الفكر الإسلامي في القرن التاسع عشر، جمال الدين الأفغاني، والذي سوف نعالجه فيما بعد في موضعه. وفي كل الأحوال، فقد أدى القمع إلى هجرة جماعات وأشخاص من الذين لم يكونوا يرضون عن ذلك الواقع.

ولقد تم سجن الباب ميرزا على محمد بعد نجاحه داعية لحركة الإصلاح الديني الجديدة، وبعد القمع القاسي والشديد للتمرد البابي تم إعدامه علناً في تبريز عام 1266، الموافق 9 يوليو عام 1850، عندما كان عمره واحداً وثلاثين عاماً حيث تم إطلاق النار عليه مرتين حيث إنه في المرة الأولى قطعت الرصاصات قيوده بدلاً من قتله، وقد تم نقل رفاته إلى حيفا عام 1327/1909. لقد كان القمع شديداً لدرجة أن فريقاً محدوداً من البابيين حاول اغتيال الشاه ناصر الدين عام 1268/1850، وهو ما زاد من حدة المطاردة والاضطهاد، وقد استخدم في ذلك كل لون من التعذيب - وبصورة مبالغة - وزاد عدد حالات الإعدام لدرجة أنه لم يتم التسامح حتى مع داعية متحمسة وشاعرة ممتازة وهي قرة العين.

ج- الحركة البهائية:

أدى موت الباب والقمع إلى وقوع الاضطراب في صفوف الحركة البابية حيث وجد كثير من أتباعها أنفسهم مجبرين على ترك إيمانهم بأرائها أو إخفائها أو الهجرة. فاتبع فريق محدود من البابيين تعاليم صبح أزل Subhi i Azal، حيث عُرفوا بالأزليين وقد تحول بعضهم، بعد ذلك بسنوات، إلى تابعين لجمال الدين الأفغانى. وهناك فريق آخر جاء من بعدهم تبني مواقف ليبرالية. أما أغلب البابية فقد ساروا تبعاً لتوجه ميرزا حسين على وهو أخو صبح من أمه والذي أطلق على نفسه اسم بهاء الله، ومن هنا جاء اسم البهائية. لقد تم سجنه في ظروف غير إنسانية في إيران، وعندما أطلق سراحه - وذلك لوقت قصير - لجأ إلى تركيا، وأودع هناك في السجن بسرعة. ولقد بحثوا عن سجن يبعده عن وسط الإمبراطورية العثمانية والفارسية فسُجن في عكا في فلسطين، وقد تم إطلاق سراحه قبل وفاته بقليل، عام 1309/1892، وواصل ابنه عباس أفندى عبد البهاء جيوده.

إن الفكر البهائي يحافظ على المبادئ الأساسية الخاصة بعلم النبوة وعلم الإمامية والباطنية، ولكنه قام بتوسيع مجال الأول وهو علم النبوة حيث يرون أن الله لا يتوقف عن إظهار حقيقة رسالته لكل الشعوب منذ الأزل وحتى الآن وفي

المستقبل. وأن التراث النبوي يصل إلى مؤسسى الحركة البهائية. وتفسير التراث النبوي يجب أن يكون وفقا للواقع التاريخي والاجتماعي وما ينتج عن ذلك من تقدم ومن هنا يبرز الروح المسكونية للفكر البهائي وتفسيره الاجتماعي والمتحرر والعالمي للدين.

د- القمع الأيديولوجي للأسرة البهلوية المالكة:

إن المشكلة الاجتماعية التي نتجت عن التوجهات الرجعية لأسرة قاجار الحاكمة أدت إلى عدم استقرار اقتصادي وعسكري وسياسي امتد إلى فترة طويلة (منذ عام 1891- إلى عام 1921)، وصل بإيران إلى حافة الهاوية والانقسام وحالة من الثورة. ولقد كانت الفرقة العسكرية القوقازية الشهيبة التي كان يقودها رضا خان هي القوة العسكرية الوحيدة التي كان لديها القدرة على إصلاح ذلك الوضع، حيث نفى رضا خان الشاه أحمد مما جعل الوضع موافيا للدعاية لإقامة نظام جمهوري وقد كان في ذلك يسير، بصورة جزئية، تبعا لسياسة مصطفى كمال أتاتورك. ولقد أجبرت المعارضة الطبيعية للعلماء رضا خان على تغيير موقفه فاستغل نفوذه العسكري بشكل أجبر المجلس على أن يعلن خلع أسرة قاجار من الحكم وأعلن في جلسة جديدة اعتبار رضا خان مؤسسا لأسرة حاكمة جديدة، وذلك عام 1344/ ديسمبر عام 1925. وعلى الرغم من جهود تحديث إيران سواء من قبل الشاه الأول، وهو رضا بهلوي، أو من قبل ابنه الصغير ووليه الشاه محمد رضا بهلوي فقد تم الاستمرار في فرض سيطرة سياسية وعسكرية قاسية جدا، وذلك على جبهتين: ضد العلماء المؤمنين بشمولية التفسير الأيديولوجي والاجتماعي للحركة الشيعية، وضد عملية دخول الفكر التحرري والاشتراكي، بما في ذلك الماركسي. بالإضافة إلى ذلك، فقد دعمت العائلة الحاكمة الجديدة فكرة تواصل العنصر الإيراني في معناه المناهض لما هو عربي: حيث نشرت فكرة أن عملية الفتح العربي الإسلامي كانت نكبة وطنية وأن معنى الإسلام في الحياة الاجتماعية يجب أن يقتصر على حدوده المعقولة.

وساعدت عمليات الاضطهاد المتتالية وعدم التسامح السياسى حزب توده - وكان فى الأصل يورجوازيًا - على التوجه نحو الاشتراكية والتأثير السوفيتى. ومن الناحية المعاكسة، عارض الفكر الدينى التقليدى الإصلاحات باعتبارها غربية ومناهضة للإسلام. ولقد وصل القمع فى بعض الحالات إلى التعذيب وكذلك صدرت أحكام بالإعدام، وأدى إلى لجوء بعض العلماء إلى المدن الشيعية المقدسة فى العراق. أحد هؤلاء العلماء هو روح الله موسى خومينى، والذى رُقّيَ - بسرعة بعد ذلك - إلى درجة آية الله. وقد هاجر فى البداية إلى العراق ثم بعد ذلك إلى باريس، وأصبح مرشدًا (مُرجعًا أو الولي الفقيه)، وهو من الناحية النظرية يعتبر الممثل العام للإمام المستتر - الغائب، ومن الناحية العملية هو إمام للأمة.

ى- الأصولية الإيرانية:

إن أخطاء الشاه رضا يهلوى أدت إلى تشكيل جبهة شعبية مكونة من كل الذين لا يقبلون سياسته: مثل الجبهة الوطنية وغيرها من الأحزاب الوطنية، والتوده، وكان ماركسيًا بشكل واضح، وجماعات شبيهة به، والحركات الأصولية التى تستخدم العنف (فدائى خلق ومجاهدى خلق)، وكذلك المؤيدون لحكومة إسلامية تحت قيادة التابعين لآية الله الخمينى. ومع ذلك من المناسب أن نذكر أن المجموعات الأصولية المتشددة هى التى أسقطت نظام الشاه وذلك فى المواجهات الدموية التى حدثت أيام العاشر والحادى عشر والثانى عشر من فبراير عام 1399/1979. أما أتباع الخمينى فقد كوّنوا "حزب الجمهورية الإسلامية" وذلك فى 19 من فبراير من ذلك العام. وفى مقابل مناقشات الأحزاب الوطنية والتصرفات الثورية للجماعات الراديكالية التى تجاوزت الحد، استولى أتباع الخمينى على أجهزة حكم الدولة واستطاعوا من خلال استفتاء إعلان الجمهورية الإسلامية لإيران وذلك فى الأول من إبريل من نفس العام.

والإمام روح الله الموسوى الخمينى لم يكن ملهمًا متعصبًا بسيطًا أو سانجًا بل كان عالما ذا تكوين ممتاز ومتبحرا، كما تدل على ذلك مؤلفاته الخاصة بتفسير

القرآن. ولهذا، فقد مُنح بسرعة من قبل مراكز التعليم الديني في مدينة قم درجة "المجتهد" ثم رقى إلى درجة آية الله، وذلك لحمايته من القمع العنيف ولأسباب أخرى كثيرة. إن إسهامه الرئيسي في الفكر الإسلامي كان تطويره لفكرة حكومة علماء الدين (ولاية الفقيه)، لقد كانت الفكرة موجودة لكن الصياغة - الشكل - التي قدمها عام 1389/1969 تعتبر مهمة جداً، وقد تم شرحها بشكل واضح في المحاضرات ونشرت عام 1390/1970م، وذلك بعنوان " الحكومة الإسلامية ". ولقد ساهم في هذا أيضاً العراقي آية الله محمد باقر الصدر، والذي سُنق في عام 1400/1980م في بغداد.

إن التكوين العلمي للإمام الخميني ومصادر فكره تبدو واضحة في الرسالة التي وجهها لزعيم الاتحاد السوفيتي الذي لم يعد له وجود الآن:

«إذا كنتم فخامتكم ترغبون في توجيه الأبحاث نحو دراسة تلك الموضوعات [الفلسفية]، فإنه ينبغي أن تأمروا الدارسين بدراسة كتب الفارابي وابن سينا حول المشائين بدلاً من دراسة الكتب الفلسفية الغربية، لأن تلك الدراسات سوف تثبت أن قوانين التتابع العلي - الخاصة بالعلل - هي عقلية وليست حسية، وأن كلا من المصطلحات الكلية وكذلك القوانين العامة التي تعتمد عليها كل عملية عقلانية تستند إلى شيء عقلي وليس حسياً فحسب. وفي هذا الصدد يجب الرجوع إلى المؤلفات العميقة حول الفلسفة الإشراقية للسهروردي والتي أوضحت بشكل رائع كيف أن المادة وأي شيء مادي يحتاجان إلى النور المحض. البعيد كل البعد عن أي شيء محسوس، وأن مفهوم حدس الإنسان لذاته يتجاوز فعلاً الإدراك الحسي. إن فخامتكم يمكن أيضاً أن ترشدوا الدارسين إلى المؤلفات الشفيرة لملا صدرا [شيرازي]، حول الفلسفة الترانسندنالية (المتعالية)، والتي يمكن أن توضح لكم الكثير وكيف أن واقع المعرفة يمثل فعلاً هوية - شيئاً - منفصلاً - مختلفاً - عن المادة، بمعنى أنه ليس محكوماً بالقوانين المادية. لا أريد أن

أطيل على فخامتكم بذكر تفصيلات، ولهذا لن أذكر لك كتب كبار المفكرين، وبخاصة محيي الدين بن عربي. وإذا رغبتُم فخامتكم في التعرف على الأشياء اللطيفة التي وصل إليها هذا المفكر العظيم، فيمكنكم أن تبعثوا ببعض الأفراد الأكثر ذكاءً من الخبراء السوفيت لكي يتعلموا ذلك من خلال الإقامة في قم، حتى يستطيعوا خلال سنوات قليلة أن يكتسبوا، بفضل الله معرفة تلك اللطائف.»

«إن الماديين يعتبرون الحواس معياراً للمعرفة وهكذا فإن أى شيء يتجاوز الحواس لن يدخل في مجال المعرفة. وأيضاً يعتبرون الذات كوجود مادي، وبناء على هذا فإن كل ما يخلو من مادة يُعتبر غير موجود. وهكذا يعتبرون عالم الغيب أو الأشياء الخفية كشيء أسطوري محض، بما في ذلك وجود الله القادر على كل شيء المتعالي، والوحي الإلهي، والبعثة - الرسالة النبوية والبعث ... ولعله من الأمور الواضحة وضوح الماء، أن المادة والجسم مهما كانا، ليس لديهما وعى بذاتهما... وعلى العكس، فإن الإنسان والحيوان يكونان على وعى بوسطهما، حيث يدركون ما يحدث فيما يحيط بهما ويدركون التغير الذي ينتشر في العالم. وهكذا، إذن، يوجد شيء - يتجاوز - الحس، ومنفصلاً عن المادة، ولا يموت ويبقى حياً عندما تفنى المادة، والإنسان يميل إلى الكمال في صورته المطلقة وذلك استجابة لمتطلبات فطرية.»⁽³⁾

إن القناعة التاريخية لأية الله الخميني كانت تقوم على «أنه إذا كانت الماركسية قد أدت إلى خراب اقتصادي واجتماعي، كذلك فقد أحدث الغرب نفس المشكلات وإن كان ذلك بشكل آخر وتسبب في مشكلات أخرى». من ثم، فإن الحل الوحيد يتمثل في نموذج الأمة الإسلامية والذي في الحياة العملية يتمثل في الحكومة الإسلامية. ومبادئ هذه الحكومة الأساسية هي كالتالي: 1- أن الله هو المصدر الوحيد للسلطة والتي تظهر في الوحي النبوي ومن خلال تفسير تراث الأئمة

المبجلين له؛ 2- أن التراث الكامل يكون في حوزة الجماعة الشيعية الإمامية فقط، - ويحتوى أيضا على الأشكال والاستخدامات الاجتماعية التقليدية التي تم اعتبارها إسلامية؛ 3- أن العلماء لهم دور أساسى فى الحكم الصالح- الرشيد- للأمة وبخاصة للذين حازوا درجة "المجتهدين"؛ 4- يمكن للفرد أو المجموعة الأكثر علما، وذلك تبعا لكل حالة، أن يديروا الحكومة تبعا لمبدأ "ولاية الفقيه"، وذلك فى حالة استتار الإمام؛ 5- أن الأمة هى مصدر السلطات سواء التشريعية أو التنفيذية، وذلك من خلال نيابة إلهية، ومن خلال الممارسة، وينبغى على الأمة أن يكون لديها وعى أنها تحكم العالم باسم الله؛ 6- أن العالم الذى يجسد "المرجع" هو مرشد الأمة وهو ممثل الدولة الأمين وهو الرئيس الأعلى للشعب المناضل أو الجيش.

ولقد شغل الإمام الخمينى هذا المنصب بالفعل منذ 1399/1979، وقانونيا منذ عام 1401/1980، وحتى وفاته فى 1409/3 يونيو عام 1989، وقد حل مكانه حجة الإسلام على خامنئى، ولكن بدون السلطة المطلقة التى كانت بالفعل للإمام الخمينى، وقد انتقلت هذه السلطة للرئيس هاشمى رافسنجاني. وحتى ولو لم يتم تغيير الجوانب النظرية للأصولية فى "ولاية الفقيه"، فإن حرب الخليج الأولى (1400/1980 - 1408/1988) وفشل السياسة الاقتصادية أدبا إلى الاعتدال فى بعض جوانبها سواء كانت اقتصادية أو ثقافية. وهكذا تم السماح بتداول ترجمات الأعمال الأدبية أو الفكر الغربى أو كتب المفكر المعاصر الإيرانى على شريعتى⁽⁴⁾. ومع ذلك، فإن دعم الجماعات الأصولية وإبقاء حكم الإعدام ضد الكاتب الإنجليزى من أصل هندى سلمان رشدى، واستمرار استخدام النساء للشادور، شكلت صورة سيئة لتعصب الإسلام الإيرانى⁽⁵⁾.

هوامش الفصل الرابع

- ١- ولد مؤسس المدرسة الشيعية أحمد أحسانى عام 1166/1733 فى الأحساء فى البحرين، وإذا صدقنا سيرته الذاتية فهو ينتمى إلى عائلة عربية. وعندما كان شاباً كانت تجذبه العزلة والتأمل وقد أحس بالحزن لعدم وجود انشغال بالدين لديه، وكذلك بالرؤى الرائعة التى عاشها. وهذا دفعه للبحث عن مرشدين ليرشدوه فى تجربته، ولم يرضه أحد ممن عرفهم. ومن هنا فأنه، فى الحقيقة، ربما يكون قد حصل فى أثناء حلم على إجازته من الأئمة الاثنا عشر، حيث أعطاه كل منهم الإجازة المطلوبة بواسطة الإمام العاشر. والتجربة الروحية للشيخ أحمد الأحسانى هى التقليدية الخاصة بأصحاب الرؤى الشيعيين، ومن هنا تأتى أهمية أن يكون شيخاً لنفسه تحت قيادة المرشد الروحى الغائب (الشيخ الغائب). وعندما كان عمره عشرين عاماً غادر البحرين واتجه إلى العراق حيث أقام فى النجف وكربلاء حوالى عشرين عاماً أخرى، وبعد العديد من الأسفار فى منطقة البصرة سافر فى عام 1221/1806 للحج إلى مشهد، ويعتبر هذا الأمر هو السبب الرئيسى فى أن تتأسس - تستوطن - الحركة الشيعية فى إيران، وذلك بسبب الحماس الذى وجده بين المؤمنين الشيعة. وللأسف فإن هذا النجاح تسبب فى حسد البعض له، حيث أصدر ملا محمد تقى برغاتى قرار تكفير له فى قزوین، حيث بین من جديد عداوة الفقهاء للثيوصوفية الإسلامية. ولقد تسبب هذا الحدث فى أن يقرر الشيخ أحمد الأحسانى الهجرة إلى مكة، وقد مرض بالقرب من المدينة ومات فى 21 من ذى القعدة عام 1241 الموافق 28 من يونيو عام 1826. ويتمثل ميراثه الروحي فى المدرسة الشيعية. ومؤلفاته المكتوبة كثيرة جداً. حيث يذكر الكتالوج الخاص بالشيخ ساركار له 132 مؤلفاً، من بينها بعض العناوين التى تشير إلى أكثر من كتاب. وكان كوربان، وهو من أكثر العارفين بالفكر الشيعى، يعتبر أن الكتب الآتية هى الأكثر أهمية:

١٢. شرح كتاب الحكمة العرشية لملا صدرا

١٣. شرح كتاب المشاعر لملا صدرا.

١٤. شرح الزيارة الجماعية.

١٥. الفوائد.

١٦. جوامع الكلم.

٢- عين الشيخ أحمد الأحساني - خليفة له - سيد كاظم رشتي، وهو من أبناء إحدى العائلات النبيلة من قبيلة الحسينية، وكانت تقيم في إقليم الجنوب الغربي لبحر Caspio. هناك ولد سيد كاظم في مدينة رشتي عام 1212/1798م. وعرف من خلال حلم رآه وجود الشيخ أحمد والتقى به في يازد وتحول إلى تلميذه المقرب - المفضل. واتباعاً لنصيحة معلمه، أقام سيد كاظم في كربلاء، حيث حاز شهرة واسعة. وقد سبب له تمرد ضد الأتراك بعض المصاعب، وأجبر على الرحيل حيث سافر حاجاً إلى المقام الموجود في كازيمان، وبعد ذلك سامراء. وعند عودته، مرض ومات في كربلاء في 11 من ذي الحجة عام 1259/1843. كانت مؤلفاته كثيرة جداً. والقائمة الخاصة به بها 172 مؤلفاً بعضها يتكون على العديد من المؤلفات. وتبعاً لكوربان، تعتبر الكتب التالية من بين مؤلفاته الأكثر أهمية:

١١٣٠. شرح الخطب الخليجية (التاتجية)

١١٣١. شرح أية الكرسي.

عند موت الشيخ كاظم، وذلك في 1259/1843، تولى مكانه الشيخ الحاج محمد كريم خان كيرماني، وهو أحد أبناء أسرة إبراهيم خان الملكية وهو الذي أسس المدرسة الإبراهيمية في كيرمان. في هذه المدينة - كيرمان - ولد محمد كريم خان في 18 محرم 1225/1890، وعندما بلغ من العمر 18 عاماً سمع من السيد محمد إسماعيل كوبيني حديثاً عن عقيدة - آراء - الشيخ أحمد الأحساني. وقد دفعه هذا إلى السفر إلى كربلاء

حيث درس مع الشيخ سيد كاظم الذى منحه إجازتين من الإجازات العديدة التى حصل عليها. ولقد مات الشيخ كريم فى تهرود، القريبة من كيرمان، فى 22 من شعبان عام 1288/1871، وقد ترك قدراً مهماً من المؤلفات، يصل عددها إلى 270 كتاباً، منها: فصل الخطاب، وطريق النجاة، وكتاب الفطرة السليمة، وإرشاد المؤمنين.

بعد موت كريم خان حلّ محله ابنه الشيخ الحاج محمد خان، والذى ولد فى 19 محرم عام 1203/1846، وقد تلقى تعليمه عن الفكر الشيعى بواسطة أبيه، وقد تعاون معه فى كتابة كتابه فصل الخطاب، وحصل فيما بعد على الإجازة. كذلك تلقى تعليمًا من قبل أساتذة آخرين ومن بينهم يجب أن نشير إلى جعفر بن محمد تقى. وقد ترك نشاط محمد خان فى الناحية الروحية، وكذلك البحث فى الفكر الشيعى. وعلى الرغم من ذلك فقد اتهم بدعم أعمال ضد نظام الحكم. وقد أحزنه هذا الاتهام الزائف كثيراً، حيث اعتزل فى مدينة لائخير، وتقع جنوب كيرمان بأربعين كيلومتراً، حيث مات فى 20 من محرم عام 1324/1906. وكانت مؤلفاته كثيرة جداً حيث وصل عددها إلى 204 كتاب، من بينهم يجب الإشارة إلى: الكتاب المبين، ووسيلة النجاة، وشرح الحديثين، وينابيع الحكمة.

وبعد موته، تولى مكانه أخوه الشيخ الحاج زاینول عابدين خان كيرمانى، ولد فى 7 من رجب عام 1276/1859، وكان عمره اثنى عشر عاماً عندما مات أبوه، ولهذا فقد رباه أخوه، الذى تولى إدارة المدرسة قبله، حيث علمه الفكر الشيعى، وقد شارك فى كتابة "الكتاب المبين". وقد حصل على الإجازة من أخيه الأكبر: الشيخ محمد خان، ثم حصل على إجازات أخرى فيما بعد، وكلها ذات علاقة بالتعليم الشيعى. وعلى مدى حياته قام بالعديد من الرحلات إلى مكة والأماكن المقدسة الشيعية فى العراق وإيران، ومات فى 5 من جمادى الأولى عام 1360/1942، وذلك بعد معاناته من مرض خطير لمدة 7 سنوات. وقد ترك أيضاً عدداً كبيراً من الكتب وصل 153 كتاباً.

وبعد موت زاینول عابدين خان تولى مكانه ابنه الشيخ أبو القاسم خان إبراهيمى، ويُعرف بساركار أغا، وقد ولد فى كيرمان فى 1314/1896. وقد نشر فكره فى الغرب الأستاذ كوربان، الذى تعامل معه كثيراً حتى وفاته فى 1389/3 من ديسمبر

عام 1969. وأهم أعمال ساركار أغا هي الكتب الثلاث التالية: اجتهاد أو تقليد، ورسالة تنزيه الأولياء ورسالة في الفلسفة.

وقد حل محل ساركار أغا في قيادة المدرسة الشيعية ابنه الشيخ عبد الرضا خان في عام 1389/1969. وتبعاً للمعلومات التي وصلتني من أحد الذين قرأوا الطبعة السابقة من هذا الكتاب، فلقد اختفى عبد الرضا خان بعد الثورة الإيرانية، حيث أكد أنه قد مات.

٣- استخدمت ترجمتي الشخصية التي قمت بها للنصوص العربية والفارسية، حيث إن الترجمات للغات الغربية التي أعرفها - أجيدها - والتي قدمت لي في طهران، كان بها العديد من الأخطاء أو الاختلافات غير المناسبة.

٤- في وسائل الإعلام الغربية عادة من النادر الحديث، إلا في حالة مهرجان كان، عن السينما الجديدة الإيرانية، والتي قدمت بعض الأفلام ذات القيمة الفنية المهمة، وهي ذات محتوى أيديولوجي واجتماعي ليس بالتافه، وهذا من خلال عملية إنتاج تزداد يوماً بعد يوم.

٥- إن عملية فرض الاحتشام والحجاب تبدو موضع انتقاد شديد في وسائل الإعلام الغربية، في حين لا يقال مطلقاً إن عملية الحجاب تكون أكثر تشدداً في كل الجزيرة العربية وبخاصة السعودية، ويمكن للإيرانيات إظهار منبت شعر الوجه أو إيدأوه، أما في الجزيرة العربية فيغطين الوجه بحجاب. وعلى الرغم من أن ما ساحكيه يُعد من النواذر الشخصية، فإن بعض المحلات الراقية في طهران في عام 1989 كانت تبيع ملابس داخلية نسائية على الطريقة الغربية، وفي إحدى المرات ركبت مع ركاب آخرين من الذكور تاكسي أجرة جماعي، وكان يوجد فيه امرأة إيرانية دون أن يبدى أى منهم استغرابه؛ بل أيضاً، فإنه من الصحيح أن كثيراً من النساء الإيرانيات اللاتي كن يسافرن في الطائرة التي أقلتنا من طهران إلى فرانكفورت ركين في المدينة الأولى وقد لبسن الزي الإيراني ونزلن في الثانية وقد لبسن على الطريقة الأوروبية.

مراجع الفصل الرابع

Bibliografia

1243. Ahsā'ī, S. A., *Šarḥ kitāb al-Ḥikmat al-'aršiya*, ed. litog. Tabriz, 1278/1861.
1244. İdem, *Šarḥ kitāb al-Mašā'ir*, ed. litog. Tabriz, 1278/1861.
1245. İdem, *Šarḥ al-Ziyarat al-yāmi'a*, ed. litog. Tabriz, 4 vols., 1276/1859.
1246. İdem, *Fawā'id*, ed. litog. Tabriz, 1275/1858.
1247. İdem, *Yawāmi' al-kālim*, ed. litog., 2 vols., Tabriz, 1273/1856-1276/1859.
1248. Bahā'ollāh, M. H. 'A., *The Kitāb-i Iqān, The Book of Certitude*, trad. dc Shoghi Effendi, 3.^a ed., Londres, 1982.
1249. Balyuzi, H. M., *'Abdu'l-Bahā: der Mittelpunkt des Bündnisses Bahā'ullāhs*, Hofheim-Langenhains, 2 vols., 1983.
- Corbin, H., núm. 59, IV, pp. 205-300.
- İdem, núm. 61.
- İdem, núm. 63.
- İdem, núm. 64.
1250. *Die Baha'i in Iran. Dokumentation der Verfolgung einer religio-Minderheit*, Hofheim etc. 1985.
1251. Karīm Jān Kirmāni, Š. H. M., *Faṣl al-Jiṭāb*, ed. litog. Teherān, 1302/1885.
1252. İdem, *Ṭariq al-Nayāt*, ed. litog., Teherān, 1344/1925.
1253. İdem, *Kitāb al-ṣiṭrat al-salima*, Tabriz, 1310/1892.
1254. İdem, *Irsād al-awāmin*, 4 vols., Kirmān, 1354/1935.
1255. İdem, *Kitāb al-fawā'id al-sab'*, Kirmān, 1354/1935.
1256. Mahdi, A. (ed.), *Aux sources de la sagesse*, Rev. islamique trim. núm. 1, Firminy (Francia), 1414/1994.
1257. Muḥammad Jān, Š. H., *Kitāb al-Mubīn*, Kirmān, 1305/1887- 1324/1906.
1258. İdem, *Šarḥ al-ḥadīṭayn*, ed. Bombay, 1312/1894.
1259. İdem, *Yanābi' al-Ḥikma*, 2 vols., ed. Kirmān, 1385/1965.
1260. Nahārāndī, Š. 'A., *Al-Kitāb al-abqari al-ḥusan fi ibāt Mawla-nā' Šāhib al-za-mān*, 2 vols., Teherān, 1347/1928.
- Nāsir-i Josraw, núm. 93.
1261. Reštī, Š. K., *Šarḥ al-juṭbat al-tatayyi'a*, ed. litog. Tabriz, 1270/1853.
1262. İdem, *Šarḥ Āyat al-kursi*, ed. litog. Tabriz, 1271/1854.
1263. Rutstein, N., *Spirit in action: teaching the Baha'i-faith*, Oxford, 1984.
1264. Sarkar Āgā, Š. Abū-I-Q., Jān Ebrāhimi, Ilamado—, *İynūd o uqlūd*, Kirmān, 1363/1943.
1265. İdem, *Risāla-ye tanzih al-awliyā'*, Kirmān, 1368/1948.
1266. İdem, *Risāla-ye falsafiya*, Kirmān, 1371/1951.
1267. İdem, *Fihrist-i Kutub-i [...] Šayji-Alumad-i Ahsā'i, etc.*, 2 vols., Kirmān, 1377/1957.
1268. Sears, W., *A cry from the heart: The Bahā'is in Iran*, Oxford, 1982.

الفصل الخامس

الفكر الإسلامى العام فى القرن التاسع عشر

1- قرون الظلام فى الفكر الإسلامى السنى

أ- جمود السيرة الفكرية الإسلامية:

بينما استطاع فكر الإسلام الشيعى أن يواصل مسيرته بدون انقطاع، فإن مسيرة تاريخ الفكر الإسلامى السنى ابتداء من القرن الخامس عشر حتى القرن الثامن عشر الميلادى تعسرت بشكل كبير جداً. وتملأ الفهارس بأسماء مؤلفين وكتب ولكن كلما نظرنا فى صفحات تلك الكتب نشعر بخيبة الأمل؛ فهى عبارة عن شرح لشرح وتعليق على تعليق، وتلخيص لتلخيصات. ولتفسير هذا الوضع لجأ المؤرخون إلى أحداث تاريخية معقدة جداً وعديدة مثل التدهور الاقتصادى، والسيطرة التركية العثمانية، وجمود الإسلام^(١)، وضغوط الاقتصاديات الخارجية. إن كل هذه الأمور صحيحة، لكنها لا تكفى لتفسير هذا الأمر. فمثلاً، ألف ابن خلدون كتبه فى فترة قاسية جداً، وكان مفكراً عظيماً. إن الاجتياحات التيمورية التى قام بها التتار خربت مناطق كبيرة وأوقفت التقدم العثمانى، لكن الأعمال المعمارية لكوكا سنان توجد هناك نقول لنا شيئاً. وإذا كان لم يوجد بجوار كوكاسنان مفكر مثل الإيراني ملا صدرا، فإن السيطرة العثمانية ليست هى

(١) الإسلام - فى ذاته - ليس بجامد، وإنما يوصف بالجمود المفكرون والمشتغلون بالعلم من الذين لا يرتفعون إلى المستوى الواجب الذى تدعو إليه نصوص الإسلام وروحه العامة من النظر والتفكير والاجتهاد، على النحو الذى شيدته عصور الاجتهاد فى سائر فروع العلوم بما فيها العلوم الطبيعية والكونية. وما أدت إليه من نهضة علمية وازدهار فكرى وتقدم حضارى. د. منكور

المسئولة الوحيدة عن ذلك، فالملوك الصفويون لم يكونوا أقل صرامة من السلطنة الأتراك. لقد كان كل من الاسلام الإيراني والباب العالي التركي أكثر انغلاقا على نفسه من إفريقيا - تونس - والمغرب؛ ولقد فتحت التجارة الاستعمارية ثغرات في كل الأماكن. لقد كانت تلك الأسباب ضرورية (حتمية)؛ لأنها وجدت بالفعل، لكنها غير كافية، وعلى العكس من ذلك فلم يوجه الاهتمام الكافي - إلا في حالات قليلة جدا - للتعلم (الخطورة) وضع ثقافي داخلي أساسي: وهو الخاص بجمود عملية التكوين الفكري الإسلامي وتوقفها.

إن أزمة الفكر الإسلامي السني الخاص بالقرون من الخامس عشر إلى الثامن عشر تعود إلى عاملين هامين: الأول هو الإحساس بنوع من الكمال الذي لا يحتاج إلى مزيد - بمعنى أنه ليس في الإمكان أبدع مما كان، وقد كان ذلك نتيجة للاعتقاد بأن «كل شيء تم وعلى أفضل وجه من قبل الله»، وقد عملت الجماعات الحاكمة ذات الوضع الاقتصادي الجيد على نشر هذا المفهوم. أما الثاني فحدوث جمود في عملية التكوين (الفكري). وكما هو معروف ففي البرنامج العلمي لتلك الفترة تم إقصاء العلوم الطبيعية بالكامل باستثناء الطب، وحتى في هذا العلم، فإن الأمر قد اقتصر على شروح "للقانون في الطب" لابن سينا. وتم الاعتماد على قاعدة ثقافية عامة اقتصرت على النحو والأدب، وتركز التعليم العالي على العلوم الدينية الخاصة بالحديث والفقه وعلم الكلام وتفسير القرآن، ونجد مرونة أكبر داخل المراكز المتأثرة بالشيعة. وحتى في هذه الحالة فإن مؤلفات صدر الدين الشيرازي لا تتجاوز كونها شرحا حرا لابن سينا من خلال التفسير الإشراقي. وفي شبه الجزيرة الهندية، حيث كان الوضع أقل انغلاقا، فإن المرجع الذي كتبه ملا نظام الدين (القرن الثامن عشر) الشهير وعنوانه "درسي نظامي" *Dars-i Nizami* لا يكاد يقدم شيئا جديدا. على الرغم من هذا، استخدم بكثرة في الهند وبشكل أقل في إيران وتركستان.

ويتساوى أفضل تكوين علمي - وذلك حتى القرن السابع عشر في العالم الإسلامي- مع عملية التكوين التي كانت تتم في القرن الثالث عشر في العالم المسيحي وهو على النحو الآتي: القواعد، واللغة والرياضيات، والفلسفة والفقه والقانون وعلم العقائد، وتفسير القرآن، والأحاديث. وتجمدت عملية التعليم في المدارس؛ وقد ترك لنا شاه ولي الله (1115/1703 - 1175/1745)، رأياً نقدياً حول عدم كفاية ذلك التكوين العلمي، وقد بدأ جهده بمحاولة متابعة العمل الذي بدأه الشيخ أحمد السرهندي في القرن السابع عشر. حيث يرى أن التصوف هو نظرية وممارسة لعملية الارتقاء الذاتي، وبدون اجتهاد لا توجد إمكانية للقيام بتفسير شرعي حقيقي، وكما سيقول محمد إقبال: إن شاه ولي الله كان أول مسلم هندي أحس بضرورة البحث عن روح جديدة حيث كان يرى أنه قد حان الوقت لتقديم الشريعة الإسلامية وفقاً للاجتهاد. أما محمد علي التهانوي (1158/1745) في كتابه "كشاف اصطلاحات الفنون" فيشير إلى أنه اضطر للبحث خارج المدارس عن تكوينه العلمي الواسع. وجامعة الأزهر الشيخية كانت مدرسة تعليم لأُمُور المسجد (أى أمور العبادات) خلال كل الفترة الفاطمية؛ وعندما انتقلت تحت الإدارة السنية ركزت جيودها في تدريس الفقه الشافعي، ولكن انفتاحها (على العلوم العصرية) حدث قريباً من عصرنا هذا. ويمكن قول نفس الشيء عن مدرسة الزيتونة في تونس؛ بل وحتى مدرسة ديوباند في ساهارانبور في الهند. فكل هذه المؤسسات عبارة عن مدارس لتعليم علماء الدين وتكوينهم.

وعلى الرغم من أنه قد يبدو غريباً أو مدهشاً، فإن التوترات السابقة على عملية التجديد نتجت عن العلاقات ذات الطابع الصراعى- التي كانت قد أخذت شكل صراع بين البنية الاجتماعية التي توطدت سواء السنية أو الشيعية من ناحية والحركة الصوفية من ناحية أخرى. وإن تلك العلاقات كانت معقدة جداً لدرجة أن تاريخها مسهب وممل بشكل حقيقي؛ ولكن يوجد عامل جدير بالذكر: أن الحركة الصوفية كانت تلتصق منهاجاً للانضباط والمعرفة الذاتيتين، الذي كان حتماً- لا

مفر - يقود إلى نقد عملية التكوين التقليدية، وكان هذا النقد يتم بصورة مباشرة في مرات كثيرة وغير مباشر دائماً. وقد أدى هذا في كثير من الأحيان إلى أن ينضم بعض العلماء إلى جماعات صوفية أو أن يؤيدوا مواقفها، بدون أن يتركوا مقاومة الكثير من المسالك الصوفية، وبصورة خاصة - أيضاً - الخرافات والشعوذة المنسوبة إليهم.

ومن الأمور التي لا شك فيها أن أكثر العلماء فطنة أحسوا دائماً بنوع من الجاذبية نحو الجانب النظري للحركة الشيعية، ولكن بدون أن يتجاوزوا ذلك الشرح الذي يعيد بعث فكر ابن عربي المرسى. وحتى في هذه الحالة، فإن الأيديولوجية النظرية الصوفية كانت متشعبة جداً بعناصر من الأفلاطونية المحدثة التي كانت تسمح بحد أدنى من التنظير - التأمل - الأقل جموداً. وقد كان ذلك طريقاً مفتوحاً. أن الانغلاق وإصدار اللعنات وحتى الاضطهاد العنيف والقاسى أصاب بالعقم أكثر العناصر الإيجابية. والعلماء، سواء أرادوا ذلك أو لا، كانوا يسرون نحو تقنيات الذكر أو المراقبة، بمعنى: عملية تركيز روحية داخلية، كانوا يعتبرونها ليست بالخطيرة من الناحية السياسية أو الدينية. بل ومن هذا الوضع، والذي من الناحية الظاهرية يعتبر بريناً جداً على الأقل بالنسبة للعلماء التقليديين، سوف تخرج المحاولات الأولى والفاشلة للإصلاح.

ب- محاولات التجديد:

إن ابن تيمية (المتوفى عام 728/1328) في نفس الوقت الذي هاجم فيه بقسوة ابن رشد، والذي يبدو أنه لا يعرف فكره معرفة عميقة، طالب بعملية تجديد تعيد إصلاح الفهم لأصول الإسلام. ولأجل هذا فقد ابتعد عن الجبرية الأصولية أو الكاملة الناتجة عن عملية انتشار شعبي للمذهب الحنبلي وبحث عن موقف وسط بين الأشاعرة والمعتزلة، كما قيل ذلك في موضعه^(١). لكن شهرته، وكذلك شهرته تلميذه ابن قيم الجوزية، كانت واسعة، ولم يتم جمع تراثهما حتى نهاية القرن الثامن عشر. ولم يتم الاستفادة من فكرهما إلا في نهاية القرن الثامن عشر.

وبكل أسف، ظهرت محاولات التجديد (فى العالم الاسلامى) فى اللحظة التاريخية التى كان فيها العالم الغربى على وشك الخروج من النظام السياسى والاجتماعى الذى يعرف بالنظام القديم؛ وقد انتصر بشكل كامل عصر التنوير. وفى السنوات الأخيرة للقرن الثامن عشر والسنوات الأولى من القرن التاسع عشر، ظهرت فى الهند وفى الولايات التى توجد على الأطراف البعيدة للإمبراطورية التركية وفى نفس الجزيرة العربية اتجاهات إصلاحية ضد الفساد (الذى طال) تطبيق الدين الإسلامى سواء فى جانبه النظرى، وكذلك فى الجانب العملى. والحركة التى كان لها أكبر وقع وأثر تاريخى هى الحركة الوهابية، لكن هذه الحركة لم تخرج من العدم، كما أنها لا تمثل فقط عملية استفادة من محاولة ابن تيمية التى لم تلق - فى عهدها الأول - نجاحاً.

لقد أبدى الفكر الإسلامى فى الهند فى السنوات الأخيرة من القرن السابع عشر نوعاً من القلق. ومن المحتمل أنه أخذ فى الاعتبار صعوبة الاتصال - التواصل أحياناً، بما فى ذلك الاتصال الناشئ عن اختلاف اللغة، يمكن أن يكون ذلك النوع من القلق قد أبداه رواد مجهولون، لكن لا ينبغي أن نقول نفس الشيء عن بعض الشخصيات القريبة من ناحية الزمان والمكان مثلما هو الحال مع العلماء اليمينيين محمد المرتضى (مات عام 1204/1790)، ومحمد بن على الشوكانى (1172/1759 - 1250/1834). ولا أريد أن أقول بهذا: إنه يوجد تأثير مباشر لا من المرتضى الذى كان معاصراً لابن عبد الوهاب ولا من الشوكانى الذى كان أصغر سناً منه فى الحركة. إننى أتحدث عن مناخ فكرى.

لقد كان المرتضى عالم عقائد يسير على درب الغزالى، ولكن فى الوضع الخاص بتلك الفترة كانت عملية إحياء العقائد الدينية تعتبر ثورة، وهذا يفسر التأثير الذى سيمارسه فى الهند. أما الشوكانى فكان زيدياً من صنعاء، لكنه لم يتردد سواء شفاة أو كتابة فى انتقاد التدين المزعوم الخاص بالتقليد (تقليد الأقدمين من أهل الأثر). ومن هنا، فقد هوجم من قبل كل من السنة والشيعة الزيدية. والفكرة الملحمة

للسوكانى أيضا تعود فى أصولها لابن تيمية كما يمكن التأكد من ذلك فى كتابه الضخم "نيل الأوطار" والذى يتكون من اثنى عشر مجلدا، والذى لا يزيد عن كونه شرحا وتعليقا على المؤلف الفقيه لجد ابن تيمية الذى يُدعى مجد الدين ابن تيمية (مات عام 652/1250). إنه كتاب ألفه فى شبابه لكن فى الحشو الموجود فى الشرح تظهر إرهابات روح تجديدية.

ج- محمد بن عبد الوهاب والحركة الوهابية:

إن نجاح عبد الوهاب وتوابعه السياسية منع من القيام برؤية كاملة وأصيلة لمحاولته. لقد كان محمد بن عبد الوهاب (1125/1703 - 1206/1792)، بصورة أساسية، رجلاً متديناً وبدوياً وذا ذكاء متوقّد. وقد أحس - من الناحية الروحية - بنوع من الجاذبية نحو الجانب الوضعى للحركة الشيعية. وبعد رحلات طويلة للعراق وإيران حيث درس الفكر الصوفى رجع إلى الجزيرة العربية وبدأ بحماس فى فكرة الإصلاح المستوحاة من ابن تيمية. وكتابه الرئيسى "كتاب التوحيد" هو عبارة عن كتاب صغير يهاجم فيه كل الخرافات الصوفية والتقرب للأولياء والفساد الأخلاقى والجمود الدينى. وإن ما كان يطلبه هو العودة للقرآن ولتراث العصور الأولى الإسلامية. لكن عندما هاجر إلى الدرعية، أعلن الأمير محمد بن سعود وعائلته، الذين كانوا قد آمنوا بأرائه، دعمهم للمصلح وانتشر الوهابيون فى الشرق نحو العراق (تم تخريب كربلاء عام 1216/1802)، ومن الغرب نحو الحجاز (تم الاستيلاء على مكة والمدينة عام 1218/1803 - 1804)، وقد أجبر الاستيلاء على الأماكن المقدسة السلطان العثمانى على التدخل العسكرى.

والوحيد الذى كان لديه القدرة على القيام بذلك هو حاكم مصر محمد على، والذى آخر الحملة حتى عام 1233/1818. واستطاع الجنرال إبراهيم باشا أن يهزم الحاكم الوهابى عبد الله الأول بن سعود والذى تم إعدامه فى اسطنبول. لكن الحركة لم تمت واكتسبت قوة جديدة مع تركى بن عبد الله بن سعود (تم اغتياله عام 1249/1834)، وبخاصة مع ابن هذا الأخير وهو فيصل الذى نقل العاصمة إلى

الرياض. فيما بعد، أنهى بنو رشيد، وكانوا وهابيين، حلفهم مع بنى سعود، وقد اضطر عبد الرحمن بن فيصل إلى اللجوء إلى الكويت مع ابنه عبد العزيز. وبعد ذلك بسنوات قليلة، فى عام 1319/1902، نجح عبد العزيز بن عبد الرحمن بن سعود فى دخول الرياض فجأة وبشكل غريب كما لو كان حدثاً قصصياً، حيث وضع أسس المملكة السعودية الحالية، وهو ما سوف يكون له تأثيرات سيئة بالنسبة لأيدولوجية ابن عبد الوهاب. لكن يجب أن نتتأسى ذلك ونعترف بأن مصلح الدرعية لم يكل عن الدفاع والدعوة إلى إسلام مجدد وخال من البدع، حيث دعا إلى أخلاق صارمة وكان مدافعاً عن الاجتهاد أو حرية التفسير وكان مناهضاً للتقليد. ومن هنا تكون القوة المحررة المبدئية للحركة الوهابية ونجاح أعمال مؤلفها.

ونظراً لخوف ابن عبد الوهاب من بدع جديدة فأنه ارتكب أمراً غير منطقي حيث رفض القياس وذلك حتى يتجنب أن يقوم العلماء بتعميمات تقضى على المعنى الروحي للنص المنزل. وهكذا ونظراً لعدم قدرته على إكمال عملية التفسير الحر لتخليه عن استخدام القياس-، فقد نتج عن ذلك عكس ما كان يبحث عنه عبد الوهاب: وهو ما تمثل فى حرفية صارمة أكثر صرامة من العلماء التقليديين. وكان النجاح الشعبى مضموناً عند تطبيق ذلك عملياً لأن الأمر كان عبارة عن رغبة فى القضاء على الفساد الأخلاقى وأوجه التقليد السننى.

بالإضافة إلى ذلك، كان ابن عبد الوهاب يجمع - فى حركته - ما بين التشدد (التمسك) الأخلاقى وذكرىات المعنى الخاص بالأمة الموجود فى الإسلام الأول، كما أنه أكد من جديد على (أهمية) الجهاد. والعنصر الأول ساعد على إنشاء تعاونيات زراعية وجماعات حضرية كانت تقوم بالعمل بشكل عام وكان يُدعى أعضاؤها "الإخوان". وكان هذا يضيف على العمل طابعاً إيجابياً وفعالاً جداً مقابل ما كان يحدث خلال الإمبراطورية التركية من تحقير للعمل النيدوى. ولعله من هنا ظهرت أيضاً الفكرة الأساسية الخاصة بالتعاونيات الخاصة بالإخوان المسلمين المصريين. وعلى العكس، فإن التأكيد الجديد على (أهمية) الجهاد كان مفيداً جداً

للأسرة السعودية سواء بالنسبة للحملة الأولى لاسترداد الرياض وكل نجد، وكذلك بالنسبة للحرب فيما بعد ضد الأسرة الهاشمية في مكة وفتح الحجاز وكذلك الأماكن المقدسة: مكة والمدينة. أما النتيجة العكسية فتمثلت في تخريب الأماكن المقدسة الشيعية في المدينة.

ومما لا شك فيه، فلقد نجحت الحركة الوهابية في إحياء الإسلام بما في ذلك جعل الأمة تتقدم، لكن الأيديولوجية الدينية تم دفنها تحت البنية الفوقية لسياسة السعودية، والتي سارت في أحيان كثيرة في دروب الديكتاتورية المحكومة من قبل جماعة محدودة أكثر من سيرها في طرق التجديد الاجتماعي. ومن ناحية أخرى، فبينما تم القيام بمجهود واضح في مجال الدعوة الدينية في كل العالم الإسلامي؛ بل وفي خارجه أيضاً، لم يستطيعوا القضاء على نوع ما من النفاق الأخلاقي الذي يتمثل من ناحية في التحكم في عدد الحجيج وفي صرامة العدالة حيث هناك تقطع يد السارقين، ويُجلد أو يقتل الزناة، ومن ناحية أخرى هنا يُسمح للأقلية الإقطاعية بالترف والإسراف والتبذير والرذيلة.

2- تأثير الحركات التجديدية:

أ - حركات التجديد في الهند:

في السابق أشرت إلى المبادرة التي قامت بها الهند والولايات التي في الأجزاء الخارجية من الإمبراطورية العثمانية في الحركات التجديدية. ولكي نفهم قدمها النسبي، حيث توجد سوابق في بدايات القرن السابع عشر؛ يجب أن يؤخذ في الاعتبار أن الإسلام في الهند كان - حينذاك - دين السلطة السياسية التي كانت تمثل أقلية في مقابل جماعات دينية أخرى وبخاصة الهندوسية، كذلك فإن حدوث عملية توفيق بين الإسلام والهندوسية كان أمراً لا مفر منه، وبخاصة في مجال الروحانية الصوفية. لقد كانت الأزمة واضحة خلال فترة حكم أكبر، والذي حاول،

إلى حد ما، تسهيل وجود دين انتقائي وتلفيقي وهو ما عرف بـ "الدين الإلهي"، الذي دعا إليه الإخوان أبو الفضل وفايضي. والنتيجة كانت الرفض من قبل كل من المؤمنين الهندوس والمسلمين والحيرة الحقيقية في المجال الأيديولوجي.

ولعل الشخصية الوحيدة التي ربما يجب أن تذكر هي شخصية الشيخ أحمد السرهندي، والذي اعتمد على فكر ابن عربي من خلال العدول عن التوحيد المزعوم الميتافيزيقي للمفكر المرسى بازواجية أخلاقية، وسنؤدى إلى نوع من القبول أو القناعة والذي سيؤثر في أزمة الحكم الإسلامى فى شبه القارة الهندية وذلك بالإضافة لأسباب سياسية أخرى. وهذه الأزمة تفسر موقف شاه ولي الله الدهلوى الذى دعا إلى إصلاح إسلامى شامل ولكنه معاصر انطلاقاً من قواعد إنسانية اجتماعية، حيث دعا إلى العدالة الاجتماعية، وجعل هدفه النهائى نوعاً من الروحانية ذات الطابع الصوفى. وقد كان لحركته صدئ مهم وصل للقرن التاسع عشر مع ابنه شاه عبد العزيز، الذى سيضيف معنى خاصاً بالتطهير الروحى.

وللأسف، فإن هذه الحركة ستعانى من عملية تحول مشابه للذى حدث مع الحركة الوهابية. فلقد كان السيد أحمد مصلحاً ومنظراً، وفى عام 1238/1822 قام بالحج المفروض إلى مكة، ولا نعرف ما إذا كان فى هذا التاريخ قد أحس أو لا بانجذاب نحو الحركة الوهابية. وعلى العكس، يقال: إن عالماً من مكة اختبره فى العلوم الإسلامية، ووجده ضعيفاً لدرجة أنه طُرد من المدينة المقدسة التى لم تكن تحت سيطرة الوهابيين (حيث كان الأتراك قد استردوا الحجاز). وعلى كل حال، فعندما عاد السيد أحمد إلى الهند بدأ يدعو إلى الالتزام بالدين على الطريقة الوهابية وهاجم الخرافات وطالب بالجهاد. وبعد التحالف مع الشاه إسماعيل هاجم عسكرياً المدعويين بـ "الشيخ" وحقق بعض النجاحات، لكن الشاه إسماعيل مات فى أثناء القتال عام 1247/1831م. وباقى الموضوع يخص بشكل أكبر السياسة الإنجليزية الهندية أكثر من تاريخ الفكر الإسلامى.

كذلك تأثر بالحركة الوهابية الحاج شريعة الله، الذى ولد نحو عام 1178/1764، وقام بالحج المفروض عام 1196/1781، وأقام فى الجزيرة العربية عام 1217/1802، حيث درس على يد شيخ من علماء المذهب الشافعى. وعندما عاد إلى البنغال، دعا إلى تجديد الإسلام الذى يجب أن يتكون من ثلاث مراحل: رفض للحكومة ولأيدولوجية المحتلّين الإنجليز، والدعوة إلى الجهاد، لأن الهند لم تعد تمثل دار إسلام وإنما هى دار حرب، وكذلك الدعوة للإصلاح الاجتماعى ضد حكم الأقلية وإصلاح الإسلام الحقيقى من خلال تطهيره من البدع الهندوسية والخرافات الصوفية. وقد واصل ابنه ودود ميان دعوته ومات عام 1281/1864م.

هذا الاتجاه الفكرى لجأ - بعد هزيمة الجهاد الذى أطلق عليه أنه تمرد عام 1857 - إلى المدرسة الدينية الموجودة فى ديوباند، التى أسسها محمد قاسم نانوتارى، ومنها أعلن محمود الحسن (المتوفى عام 1340/1921) الجهاد ضد الإنجليز، ولهذا سجن فى مالطة خلال الحرب العالمية الأولى. ومن حين لآخر - ما بين مرة وأخرى - تنتقل الحركة الأيديولوجية إلى النشاط السياسى وذلك كما حدث مع السيد (صديق؟) حسن خان (المتوفى عام 1306/1889)، الذى تأثر بشكل أكبر بالشوكانى والنشاه ولي الله أكثر من تأثره بالحركة الوهابية. ولا يختلف مع الإصلاحيين التركمستانيين إلا فى كونهم قد دعوا للجهاد ضد روسيا (وليس إنجلترا). ولعل الأمر الأكثر أهمية بالنسبة لتاريخ الفكر هو محاولات إصلاح الفكر الصوفى التى سوف تؤدى إلى نوع من الصوفية الجديدة: وهى الطريقة المحمدية. وهذا الاسم تم استخدامه من قبل الحركة الوهابية فى الجزيرة العربية والسيد أحمد، وأحمد بن إدريس، وبما أننا قد تحدثنا عن الاثنين الأولين فمن المناسب الإشارة إلى الأخير.

ب- أحمد بن إدريس، والحركة السنوسية:

كان أحمد بن إدريس، الذى مات عام 1253/1837، مغربيا من أحفاد النبى. أنشأ حركته خلال إقامته فى الجزيرة العربية واعتبر نفسه نبيا^(١) "شيخ"

(١) هذا هو المصطلح الذى استخدمه المؤلف. المترجم.

الطريقة المحمدية. وأكد أنه من غير الممكن الاتصال المباشر مع الله ولكن نعم من الممكن فعل ذلك مع روح النبي محمد. وقد وضع ابن إدريس لهذه الصوفية المحمدية قواعدهما من خلال الطريقة التقليدية الخاصة بالسلوكيات والتقنيات الصوفية. وفيما يتعلق بمحتوى الفكر الخاص به فإنه يرفض القياس رفضاً قاطعاً وكذلك الإجماع ويعتمد على الاجتهاد، وقد كان لأرائه صدى واسع حيث كانت سبباً في نشوء ثلاثة طرق: وهى الرشيدية والميرغنية والسنوسية. ولقد انتشرت الأولى فى الجزائر، والثانية أسسها محمد عثمان الميرغنى (مات عام 1269/1853) وانتشرت فى صعيد مصر والسودان، حيث كانت تعتبر حركة معتدلة فى مقابل حركة المهدى، أما الثالثة، وهى الأكثر أهمية، فقد أسسها الجزائري محمد بن على السنوسى (المتوفى عام 1275/1859).

وتعتبر الحركة السنوسية هى أكثر حركات التصوف الجديد وضوحاً وبديهية. ونظراً لمحاربة العلماء السنيين التقليديين له، أعلن السنوسي أن فكره يقوم على الإسلام الحقيقى الذى يعتمد على الاجتهاد. ومن هنا أعاد التقليد المتبع المتمثل فى إنشاء الزوايا، وهى أماكن حياة دينية جماعية وبها أتباع مؤمنون يقومون بالدراسة والتأمل. ومن بين هذه الزوايا تبرز اثنتان: الأولى الموجودة فى واحة الكفرة، والثانية فى جغبوب. ولكى تتم حياة الدراسة والعزلة بشكل أفضل، فقد حاول السنوسيون نشر السلام بين القبائل البدوية فى الصحراء الليبية، ورفض الحكم الاسمى - الشكلى - تقريناً للإمبراطورية التركية. وهذه الرغبة فى السلام كانت سبباً حمل إليهم الحرب. ولقد اضطر السنوسيون إلى الحرب ضد الأتراك والإيطاليين فى ليبيا، وضد الفرنسيين فى غينيا الاستوائية، وضد الإنجليز فى مصر. ومع ذلك فإن دعوتهم كانت ذات سمو أخلاقى كبير وكان بها نوع من الملكية الجماعية مع زهد فى المأكل والمشرب والزينة، وكل هذا مع وعى واضح للمعنى الإيجابى والاجتماعى لهذه الأيديولوجية. ومع ذلك لم يستطيعوا التحرر من التسييس والضغط الاستعمارية. ويرى كثير من الغربيين أن الحركة السنوسية لا تزيد عن كونها حركة سياسية أخرى مثل حركة محمد أحمد المهدي، الذى قاد

التمرد الشيعي في السودان، وحركة عثمان الفولاني في نيجيريا. ومع ذلك، نجد معمر القذافي - وهو أكبر أعداء الملك السنوسي الأخير - يذكر كثيرا المعنى التجديدي للحركة السنوسية الأصلية. وعندما نبتد كثيرا عن كتابه المحير والغامض " الكتاب الأخضر"، نذكر أن القذافي أشار - منذ وقت قريب - بأن المدارس والمذاهب والفرق الإسلامية جاءت بعد دعوة الإسلام وتتناقض أحيانا مع القرآن شكلاً ومعنى.

3 - السلفية والنهضة

أ- العودة إلى الأصل لون من التجديد:

رأى كثير من المسلمين وما زالوا يرون أن الإسلام كان يتباعد بشكل مضطرب عن المثالية الأولى التي دعا إليها النبي محمد، وذلك لأسباب عديدة. ونظراً للمعنى القديم التوحدي-الوحدوي- للأمة بوصفها بنية سياسية واجتماعية وحيدة، فإن النتيجة الأولى للعودة للأصول (وهو ما تعنيه كلمة سلفية) هي محاولة إقامة إسلام عام وعالمي. هذا الأمر كان له العديد من النتائج الاجتماعية: مثل ظهور حركة تدعو للوحدة الإسلامية التي ينبغي أن تتعدى مجرد المشاركة الوجدانية، وكذلك التقريب بين مواقف السنة والشيعة المتباعدة جداً، والتجديد الثقافي، والتحديث العلمي.... إلخ والشخصيات الرئيسية في هذه الحركة هي جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، وسيد أحمد خان، وأمير علي، ومحمد إقبال.

ب- جمال الدين الأفغاني:

إن الشخصية التي فتحت طريق النهضة هي شخصية جمال الدين الأفغاني (1255/1839 - 1315/1897). ويبين زعم جمال الدين في أن له أصلاً أفغانياً - وهو أمر يمكن أن يكون صحيحاً من ناحية بعيدة جداً وإن كان في الحقيقة ورسمياً كان إيرانياً - يبين لنا الصعوبات التي واجهت محاولته. بالإضافة إلى ذلك، فقد

كان الأفغانى - على الرغم من قيمته الفكرية- يؤيد، بقوة، اللجوء إلى المقاومة، وهو ما سبب له ألواناً من النفى والمطارادات التى لا تحصى. فقد لجأ إلى باريس عام 1297/1879، والتى وصل إليها بعد ذلك بثلاث سنوات محمد عبده، حيث جمعا جهودهما الفكرية والسياسية وأنشأ جمعية تدعو إلى فكرة الجامعة الإسلامية وتسمى «العروة الوثقى» وهو نفس الاسم الذى أطلقاه على المجلة التى أصدرها لفترة قصيرة جداً ولكنها كانت ذات تأثير كبير جداً. وأهم أعمال الأفغانى كان ردًا على الماديين ترجمه للغة العربية محمد عبده بعنوان «الرد على الدهريين»^(٢).

وفى الحقيقة، فإن فكر الأفغانى هو محاولة البحث عن إسلام جوهرى أساسى وذلك لتجديده داخل الظروف الاجتماعية الخاصة بالقرن التاسع عشر. لكن هذه الظروف فى العالم الإسلامى كانت تتناقض فيما بينها بشكل جذرى. فقد ظل الوضع الاجتماعى والسياسى والثقافى جامداً متمسكاً بما يعتقد منذ الأبد على الدوام أنه التراث. أما الاحتلال الأجنبى فقد استطاع فقط أن يحطم سطحياً البنية التحتية. وكان النظام السياسى والدينى الموجود والقائم - حينذاك - يولى اهتماماً كبيراً للمخاطر المحتملة ضد الاستقرار الاجتماعى أكثر من اهتمامه بالأخرى الناجمة عن نظم الإنتاج والاحتكار والسيطرة التقليدية وكذلك الجديد منها. وكان ينظر لآى محاولة لإصلاح الوضع الثقافى البحث بعين الشك والريبة.

لقد كانت السلطات الاستعمارية والوكلاء الاقتصاديون الاستعماريون يعتقدون أن أى إصلاح اجتماعى يجب أن يتم بكل نوع من الاحتياط وذلك من أجل عدم إزعاج النظام التقليدى، وكذلك لعدم إيقاظ الدعاوى - والروح - الاستقلالية والوطنية. أما القلة الحاكمة فقد كان لديها خوف كبير من أن أى نوع من التجديد يمكن أن يهدد أسس وضعها الاجتماعى المتميز، مهما كان احترام التجديد للوضع الاجتماعى. أما الاتجاه الدينى التقليدى فقد كان يرى فى الانفتاح الثقافى الممكن باباً خلفياً - مسحوراً - خطيراً يمكن أن تدخل من خلاله ألوان الكفر والفسق الأجنبية والعادات الأوروبية الفاسدة، ويؤدى إلى فقدان الهوية الوطنية نفسها. ومع ذلك كان

المصلحون الجدد يعرفون جيداً أن الحركات السابقة التي كانت قد تقدمت - لإصلاح العناصر الجوهرية الحقيقية للإسلام، باءت بالفشل. وقد تم الانتقال من الجدلية الأيديولوجية للسياسة، وبدلاً من تقديم رؤى إسلامية منفتحة انتهى الأمر إلى صيغ سياسية كانت بصفة عامة - أكثر رجعية وتخلفاً.

لم يكن المفكرون المسلمون - الذين كانوا على اتصال بالثقافة الأوروبية - يشعرون فقط بالتقدير لجوانب التقدم الاجتماعى التي أحدثتها تلك الثقافة وكانت سبباً فيها البنية الأوروبية المدنية - المتحضرة، وإنما نسب الأساتذة الأوروبيون - البارزون جداً في معرفة الثقافة الإسلامية وتقييمها، مثل موير ورينان سواء أكانوا على حق أم لا - للتشدد الدينى الإسلامى وعملية العودة بالمجتمع للشكل البدوى أيضاً مشكلات القضاء على الفكر بعد ابن رشد والتأخر الاجتماعى الثقافى لعالمه. ومن ثم، كان من الضرورى البدء بعملية تحديث ثقافى. وبذكاء شديد، رد جمال الدين الأفغانى على رينان قائلاً بأن الدين الإسلامى ليس عدواً لدوداً للعقل، بل على العكس، فإن علم الإنسانىات الذى تفخر به كثيراً الثقافة الفرنسية يمثل المعنى الحقيقى للإسلام، وأن عدو العقل هو الاتجاه التقليدى الطفيلى الذى كان قد شوّه وابتلع المعنى الحقيقى للإسلام. ومما لا شك فيه، أنه لم تكن حقيقة الإسلام التراسدانثالية (المتعالية) - طبيعة الإسلام بصفته ديناً - بالنسبة للأفغانى تمثل عقبة ضد الثقافة وإنما تمثل القاعدة الأساسية لنوع جديد من الإنسانىات التى تسمح للشعوب الإسلامية بأخلاق تناسب القرن التاسع عشر.

وبعد الأخذ فى الاعتبار المقدمات السابقة، فليس من الغريب أن يلجأ جمال الدين الأفغانى إلى علم الكلام الخاص بالمعتزلة ليؤكد عمق الفكرة الإسلامية عن الحرية الإنسانىة وقوتها. ويرى الأفغانى أن عقيدة الجبر هى عقيدة متأخرة زمنياً، وهى فى الحقيقة خاطئة؛ ولا يوجد عليها دليل إلا بعض الأحاديث الموضوعية. ولإذا لا ينبغى على أى مسلم صادق أن يؤمن بالقضاء الأزلى - المطلق المؤدى إلى الجبر، فالإنسان حر ومسئول عن أفعاله. إن التقدير الأزلى المطلق لا يتمثل

فى قضاء أزلّى مطلق يتحكم فى أفعال الإنسان وإنما هو فعل الحضور الإلهى والذى من خلاله يعرف الله كل شئى.

إن إرادة الإنسان حرة، وذلك إذا أخذنا دائماً فى الاعتبار الظروف المادية والاجتماعية. وإن ما لا يستطيع الإنسان أن يفعله هو أن يعارض القوانين العامة للكون، أو أن يلجأ إلى مساعدة الخوارق. إن الله يمنح نعمة النبوة بإرادة حرة، لكن على العكس، فإن كل البشر لديهم القدرة على تحصيل المعرفة، سواء كان ذلك بدرجة كبيرة أو صغيرة، وذلك تبعاً لمجموعة من الظروف المعقدة جداً. ولهذا يجب إطاعة النبى لأنه لا يخطئ من حيث إنه نبى. أما العالم، حتى وإن كان غير معصوم فإننا يجب أن نستمع لقوله.

ولا تحدث أى ظاهرة طبيعية عن طريق الصدفة حيث توجد العلية المادية التى تعتمد عليها المعرفة العامة، وهى الطبيعية. ومن هنا ينبغى على الإنسان المعاصر أن يتخلى عن عملية التأمل الخاصة بالصوفية الوجدية، فهى معرفة سلبية تؤدى إلى الجمود والوساوس وهو ما يتناقض مع عمل العقل ويحول الإنسان إلى كائن غير عقلانى؛ فالمجهود الشخصى يجب أن يكون دائماً ومتواصلاً. ومن ثم، فإن كل إنسان مهما كانت درجة إيمانه ليس فقط له الحق وإنما عليه الواجب فى أن يتأمل بنفسه القرآن وكذلك الأحاديث النبوية الصحيحة وأن يفهمهما من خلال تأمله، وليس من الضرورى التوقف عند ما قاله هذا المفسر أو ذاك، مهما كان قد كرس نفسه لذلك، كما لا يلزم احترام التفسيرات التقليدية بسبب أنها قديمة فقط. إن القرآن أنزل لكل زمان، ولهذا يجب أن يفهم وينفذ - يتحقق - فى كل فترة تبعاً لمتطلبات الحياة الحاضرة للإنسان.

ج- محمد عبده:

كان محمد عبده هو التلميذ الرئيسى لجمال الدين الأفغانى (1261/1845- 1323/1905). ومع أن محمد عبده كان قليل الولع بالسياسة، كثير الاهتمام بالفكر،

أى أنه كان مفكراً أكثر منه سياسياً، فإنه لم يسلم من عدم فهم القلة الحاكمة والصفوة المصرية المتواطئة مع الاحتلال، ولهذا فقد انتهى به الأمر إلى اللجوء إلى باريس. والمؤلف الرئيسى له هو «رسالة التوحيد».

وتبعاً لرأى محمد عبده، فإنه من الضرورى جداً مراجعة الموقف المعتاد لرجال الحديث المسلمين فيما يتعلق بالفكر الفلسفى. وكما أثبت كبار الفلاسفة المسلمين لا يوجد أى تناقض بين الفكر العقلانى والإيمان الإسلامى، على العكس، فإن الإسلام دين عقلانى بصورة أساسية. فالفلسفة يمكن أن تكون مرشداً حقيقياً لفهم الوحي المنزل، وكذلك يمكن للوحي أن يساعد العقل ويكون بديلاً له لدى أولئك الأفراد الذين لم يستطيعوا أن يصلوا بأنفسهم إلى المعرفة العلمية. ولهذا، فإن الأمر لا يتعلق بالدفاع عن ضرورة الاهتمام بالفكر وإنما المطالبة بأن يكرس الإنسان نفسه فى خدمة الفلسفة والبحث العلمى، وكذلك محاولة الانتقال من الفقه التقليدى الخاص بالمذاهب الفقهية إلى فقه آخر يعتمد بشكل أساسى على المبادئ الأخلاقية والقانونية الطبيعية - الفطرية - العامة. وبعد وضع هذه المبادئ، ينبغى على المسلمين أن يتخلصوا من عقدة النقص أمام الشعوب الأخرى، بحيث يفتخرون بإيمانهم فينشرون المعنى العقلانى لحقيقته، ويتخلصون من التمييز بين المرأة والرجل.^(١)

يعترف محمد عبده بأن إنجاز هذه المهمة يعتبر أمراً صعباً جداً بسبب التيارات التقليدية السلفية السائدة التى لها الغلبة، ولهذا يلجأ إلى المعتزلة وذلك لثبت الحرية الإنسانية. ففي المقام الأول، يوجد فى 46 آية قرآنية إشارة واضحة إلى حرية الاختيار الإنسانية، ولقد اجتهد النبى نفسه فى حياته لكى يدعو للإسلام وينشره، حيث كافح بحرية وبشجاعة، على الرغم من إيمانه فى قدرة الله التى ليس لها حدود. وأن ما يقوم به الداعون إلى الجبرية والاستسلام لقدرة الله الأزلى هو تفسير آية واحدة

(١) هذا الحكم العام لا يقول به الشيخ محمد عبده، بل الأمر يحتاج إلى تفصيل وتوضيح. د. مذكور.

بمعنى مطلق: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَمْلِكُونَ﴾ ٩٦. لكن ما تؤكد هذه الآية هو خلق الإنسان وقواه وملكانه، وليس التحرك الشخصى والمحدد لكل فعل. إن القضاء الإلهي يعنى فقط المعرفة الإلهية المسبقة من قبل الله للأفعال الإنسانية لكن هذه المعرفة ليست وسيلة فرض أو إجبار بحيث تمنعنا من القيام بأعمالنا.

ونظرا لرغبة محمد عبده فى القضاء على التراث الجبرى، فقد وصل به الأمر إلى أن يؤكد أن المفاهيم اللاهوتية الخاصة بكلف ولوثر وحتى الخاصة بالقدس نوما تعتبر أكثر تشددا فى قضية قدر الله الأزل من العقيدة الإسلامية. فالإنسان العادى يعلم أنه كائن موجود وأنه على وعى بأفعاله ونتائجها وأنه ينفذها من خلال قواه وملكانه وإرادته الخاصة. من ثم، فإن العقيدة الأشعرية الخاصة بالكسب ليس لها أى معنى، كما نبه إلى ذلك الجوينى نفسه عند رفضه لها.

ويرى محمد عبده أن العقل هو أساس الحياة الأخلاقية، وكل إنسان لديه القدرة على تحصيل المعرفة الخاصة بالمبادئ الأساسية للأخلاق الطبيعية، وأن يميز بين الخير والشر. والقواعد الأخلاقية المكتسبة من خلال المجهود العقلى لها نفس قيمة الفرائض الأخلاقية الدينية. وإذا كان من الناحية الشكلية تظهر صراعات بين واحدة وأخرى فسبب ذلك أن النص القرآنى تم تفسيره حرفيا بشكل مبالغ فيه وغير صحيح؛ وأن الصحيح- المناسب- فى هذه الحالة هو اللجوء لفهم المعنى الصحيح للنص المنزل.

لقد هب الإسلام الأصلى واقفا فى وجه التمسك بالعبادات القديمة الخاصة بالسلف والأجداد بدعوى أنها قديمة فقط، ومن ثم، فإن التقليد الذى لا يقوم على العقل يجب أن يرفض، ويحق لنا أن نتساءل من الذى قام فى وجه الخرافات والتقاليد المتغلظة غير الرسول فى زمنه ؟. ومن ثم، فإن كل إنسان - فى كل وقت - لديه إمكانيات عقلية متساوية للتعرف على الحقيقة. وينبغى على العقل أن يتخلص من قيود: «هذا ما وجدنا عليه آباءنا»، أو مقولة «دائما كان يفعل هكذا»، ويجب أن ترفض الخرافات وتحارب، بما فى ذلك تلك التى تتبناها جماعات دينية روحية أو

تقوم بها. إن المجهود الطبيعي هو الفضيلة الكبرى للإنسان، ويعتبر تفسير الظواهر - دائما - من خلال الكرامات أو الخوارق من الأخطاء المحضة، واحتقار الثروات التي خلقها الله للإنسان أمر ليس له أى معنى، ومهما كانت قيمة الشيخ الصوفى فإن الوحيد الذى لديه قوى خارقة هو الله، وأى صوفى لا يزيد، بأى شكل من الأشكال، عن عامة البشر.

د- السيد أحمد خان:

استمر تأثير موقف كل من جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده لفترة طويلة لكن محاولتهما التوفيقية باءت بالفشل. وعلى الرغم من الاحترام الذى أبداه لهما أصدقاؤهما المفكرون الأوروبيون فإنهم لم يقبلوا مطلقاً فرضيتهم الخاصة بأن الإسلام كان من الناحية الثقافية أكثر تقدمية من المسيحية. بالإضافة إلى ذلك، فإن نفس مؤيدى اتجاه التوفيق المسيحيين كانوا قد استطاعوا الدفاع عن دعوى قيام المسيحية بمهمة التنقيف حتى القرن السادس عشر. أما بعد ذلك فقد فرض فكر المدنية والتحضر نفسه على الرغم من تحفظات كثير من الكنائس المسيحية ومعارضتها. لقد قام كل من باكون وبيركلى وجاليليو وهوبز وهيوم وليبنتز وكانط ونيوتن، وقد كانوا مسيحيين كاثوليكين أو من الإصلاحيين، بجهودهم على الرغم من المعارضة والتحفظ والمطاردة، تبعا لكل حالة، من قبل الكنائس الإنجيلية والكالفينية والكاثوليكية أو التابعة للوثر.

وأول من تجرأ من بين المفكرين المسلمين على النظر إلى العملية التوفيقية بشكل متحرر هو السيد أحمد خان (1232/1817 - 1316/1898) ومن الممكن، أن يكون قد ساهم فى هذا التحول إقامته فى بريطانيا العظمى فى الفترة 1867-1870، ومعرفته للمذهب التجريبي الإنجليزى وبخاصة فى لجوئه لمعيار التوافق مع الطبيعة، حيث سار فى ذلك على مبدأ لوك؛ لأن كلا من جيمس ميل وجون ستيورات وسبنسر قد أخذوا الكثير من أفكار لوك وبيركلى وهيوم.

إن معرفة الفكر الحقيقي للسيد أحمد خان يعتبر من الأمور الصعبة، لكن يمكن فهم موقفه بالنقاط بعض الأفكار من كتابه *Letters Ka Maymu a* الذى نشر عام 1308/1890. حيث يرى أن الإسلام دين حقيقى: لكن، ما الذى يجب أن نفهمه بوصفه إسلاما حقيقيا فى القرن التاسع عشر؟ بالطبع كل ما لا يتناقض مع العقل الطبيعى، وما يتفق مع الطبيعة، وهو - تبعا لوجهة نظره - أكثر مما هو مسموح به فى العقائد المسيحية. ومن ثم، فلا يمكن قبول الخوارق للعادات، وعملية الخلق يجب أن نفهمها بالمعنى الذى أعطاه ليا ابن سينا، والله قبل أى شيء هو العلة الأولى. والإيمان هو فعل شخصى بشكل محض، لكن هذا لا يمنع من احترام العقائد العامة للأمة الإسلامية بشرط أن تكون صحيحة. ويعتبر البدع التقليدية والخرافات الصوفية والأحاديث الموضوعية غير صحيحة وضارة. ومع ذلك، فى نهاية حياته، يتخلى السيد أحمد خان، كما تخلى صديقه شارق على، عن كل علم الحديث، حيث يرى أنه من الصعب إخضاع الأحاديث لعملية نقد تاريخى نقبل بمقتضاها بعضها ونرفض البعض الآخر.

ى- أمير على:

كذلك ظهرت حركة التجديد بين المسلمين الشيعة فى الهند. وأهم مفكرها هو أمير على (المتوفى عام 1347/1928)، الذى عاش فى لندن، حيث نشر عام 1873 دراسة حول حياة النبى، والتى سوف يوسعها كثيرا فى كتابه النهائى *Spirit of Islam* عام 1893، والذى ترجمه إلى العربية دايراوى بعنوان "روح الإسلام". كان أمير على يرى أن قوة الله المطلقة هى عبارة عن علم غيب سابق أو أزلى، ولكن ليس فى صورة قضاء أزلى لأفعال البشر. في هذه الأفعال هى ثمرة لحرية الاختيار الإنسانية لأن الله قدر لنا أن نكون أحرارا، بل أكثر من ذلك لقد رغبنا فى أن نطلب، بحرية، مدده وعونه، الذى لا يكون موضع مفاصلة أو نقاش. لأن الله ليس فقط عالما وإنما هو خير محض، وأن ما يريده للإنسان هو الخير، وأن التفكير بعكس ذلك يمثل كفرا أو فسوقا. ومن ثم، فإن إرادة الإنسان تعمل بسبب

دوافعه الشخصية ووفقا لها. وينتصر أمير على بصفته شيعيًا مخلصًا لقضيته حيث يؤكد أن جعفر الصادق (مات عام 148/764) كان قد انتقد بقسوة شديدة أعداء حرية الإرادة، وأن المعتزلة لم يفعلوا شيئًا سوى قبول عقيدة الحرية التي أمنت بها الشيعة البدائية أي في فترتها الأولى. وفي كل الأحوال، فإن فكر أمير على يمتد ليُقبل إطارا واسعا من الانضباط الذاتي والأخلاق والعدالة الاجتماعية.

و- الاتجاه الروحي لمحمد إقبال:

إن جهود تحرير الفكر الإسلامي التي بدأها جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، والسيد أحمد خان وأمير على كانت تعكس بعض ملامح تأثير ثقافة القرن التاسع عشر، لكن لم يكن هناك التزام واضح بمحاولة إدخال فكر ذلك القرن في العالم الإسلامي^(١). ومع ذلك - فمنذ بدايات القرن العشرين - بدأ محمد إقبال (1293/1876 - 1357/1938) مجهودًا كبيرًا في عملية تجديد إحيائية للفكر الإسلامي معتمداً على الفلسفة الأوروبية في عصره. إن تعليمه الفرنسي^١ جعل الفكر الذي يعتمد عليه ربما يكون، في معناه العام، ما يمكن تسميته الروحانية الفرنسية. فمثلا، كتب الأستاذ لويس ماسينون مقدمة الطبعة الفرنسية من كتابه الرئيسي « تجديد بناء الفكر الديني في الإسلام ». وهذا جعل رؤيته للروحانية وللتصوف الإسلامي أقل تحفظا من الخاصة بجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، وإن الطرح لإمكانات الفكر الإسلامي يتركز في قضية تحديد الميادين الخاصة بكل من علم العقائد والفلسفة، وهو موقف ليس بعيدا عن أتباع القديس توماس الفرنسيين المعاصرين.

ويرى إقبال أنه لا توجد أي مشكلة تتعلق بتفوق أو دونية بين الفلسفة والدين. ومن الصحيح أن مبادئ الدين تعتمد على القواعد العقلية لكن هذا لا يعني

(١) المعروف عن إقبال أنه كان ذا ثقافة إنجليزية، وأنه نال شهادته من ألمانيا، ولكنه كتب بحثه الأساسي وهو عن تطور الفكر الفلسفي في إيران باللغة الإنجليزية ١٩٠٨. وقد ترجمه د. حسن الشافعي ود. محمد سعيد جمال الدين إلى اللغة العربية. الدار الفنية للنشر والتوزيع، ط ١، ١٩٨٩. د. مذكور.

تبعيتها للفلسفة. ومن ناحية أخرى، يجب ألا نبالغ في قدرات العقل. فهذه القدرات تعتبر كافية بالنسبة للإنسان، لكنها محدودة. ومن ثم، فإن الأمر عبارة عن علمين متكاملين أكثر من كونهما مختلفين. فالفلسفة تتمثل في البحث الفكري العقلي الحر، والذي يخضع كل مرجعية لروح الشك، وإذا تم قبول مؤلف أو رأى فليس ذلك بسبب عظمة - قيمة - ذلك المؤلف وإنما لأننا - من الناحية العقلية - اكتشفنا أن ذلك المؤلف هو الذي معه الحق. وعلى العكس، فإن جوهر الدين هو الإيمان، والذي من خلاله نتق في الله ونسلم قلوبنا له.

إن النبي نفسه قد استخدم المبادئ العقلية الخاصة بالحقبة الدينية وذلك في هجومه على الشرك وعبادة الجن السابقين على الإسلام وفعل مثل هذا مع بعض العقائد اليهودية والمسيحية. ويرى محمد إقبال أن الإيمان بالجبرية كان نتيجة للمادية التي مارسها بالفعل فريق الأمويين القوي - الواسع النفوذ. أن استخدام الخليفة معاوية للقوة واستخدامه الكثير لمهارات سياسية في أثناء أحداث موقعة صفين يحتاج إلى تبرير ولا يوجد أفضل من القول بأن الله كان قد قدر ذلك. ولقد استند إقبال في ذلك على الرأي المفترض لمعبد [الجهنمي]، والذي نقله عن الحسن البصري وفحواه أن الأمراء الأمويين كانوا يقولون: إن أفعالهم السيئة هي قدر من الله؛ وقد وصفهم الحسن البصري بأنهم أعداء الله وكذابون^(١). ومهما كان الأمر،

(١) ترجم الأستاذ عباس محمود العقاد نص "إقبال" في سياق تفسير إقبال لأسباب ظهور اتجاه جبرى لدى بعض المسلمين. وجاءت الترجمة هكذا "ثم جاءت المادية العملية التي ظهرت عند أمراء دمشق - من بنى أمية - النهازين للفرص، واحتاجوا إلى سند يستندون إليه في سوء صنيعهم بكرىءاء وليحفظ لهم ثمار تمرد معاوية من أن يقضى عليه ما يمكن أن تقوم به الجماهير من ثورة عليه، فقالت بقدر الله. يروى أن معبدا قال للحسن البصري: إن بنى أمية يسفكون دماء المسلمين ويقولون إنما تجرى أعمالهم على قدر الله تعالى فأجابهم الحسن: إنهم أعداء الله وإنهم لمفترزون" تجديد التفكير الدينى فى الإسلام، ترجمة الأستاذ عباس محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط ٢، ١٩٦٨، ص ١٢٧. وقد نسبت مثل هذه الأقوال إلى الحسن البصري فى كتب المعتزلة الذين يعدونه ضمن رجالهم ويترجمون له فى كتبهم، والمعتزلة ينسبون الجبر صراحة إلى بنى أمية ويذكرون من أقوال الحسن البصري ما يؤيد تلك الفكرة، انظر: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، لأبى القاسم ٣٤٥ و ٣٩٣. بل قد نسبت

فإن الجبرية تتناقض بشكل مطلق مع العلم والعدل الإلهيين، وإن قوة - سلطان - الله لا يظهر من خلال أفعال نافية أو مجردة، وإنما في النظام، والتناسق وعالمية الخلق. ومن ثم، يمكن إيجاد توافق بين قدرة الله - بشكل مطلق - مع قوانين الطبيعة من ناحية ما هو مادي، ومع حرية الإنسانية من ناحية ما هو أخلاقي.

إن الإنسان حر منذ أن قبل أمانة الإيمان، وهذا لا يتم بشكل أعمى، وإنما بمعرفة العلة. وينبغي على الإنسان - نظراً لأنه حر في أن يفكر ويتصرف - أن يمارس - يستخدم - ملكته العقلية ليختبر كل شيء، ولكي لا يقبل أى شيء بالإكراه، وإنما يقبله من خلال التفكير ذى البصيرة. ولهذا يلجأ إقبال مرة أخرى إلى فكر المعتزلة، وفي هذه الحالة فكر النظام، والذي ربما كان وضع مبدأ الشك المنظم. ويرى إقبال أن تدهور الإسلام - بالتحديد - بدأ عندما تم إهمال المبادئ النقدية للمعتزلة والفلاسفة، وهذه الأسس هي التي يجب إعادة وضعها وبنائها لتجديد الإسلام.

له رسالة في القدر بمعنى حرية الإنسان ومسئوليته عن فعله، وهي تؤكد موقفه من بنى أمية، غير أن هذه الرسالة غير مقطوع بنسبتها إليه، وإن كان بعض الباحثين يرجحون نسبتها إليه، انظر مثلاً: رسائل العدل والتوحيد، جمع وتحقيق د. محمد عمارة، دار الشروق، رسالة في القدر، مع ملخص لها ١/١٠٩-١٢٢، ومقدمة التحقيق ١/١٥ - ١٩. والله أعلم. د. مذكور.

هوامش الفصل الخامس

١- انظر ص 618-619

٢- كان الأفغانى أيضا سياسيًا عنيدًا؛ ففي الهند بدأ الهجوم على الاستعمار الإنجليزي. وعندما فشل فى دفع الحكومة الأفغانية لمواجهة الإنجليز، لجأ إلى اسطنبول، حيث تم طرده بسبب آرائه التى وُصفت بالكفر. وساهم خلال السنوات الثماني التى أقامها فى مصر فى إيقاظ الحس الوطنى والإسلامى لدى مجموعة من الشباب، وهو ما أدى إلى طرده من جديد. ومنذ ذلك الحين لم يتوقف عن السفر والترحال. من لندن إلى إيران إلى روسيا ثم إلى إيران والعراق ولندن. فى عام 1308/1891م اشترك علانية فيما عُرف بحرب الدخان، وطُرد مرة أخرى فى عام 1312/1895، وقد استقبل فى اسطنبول كلا من ميرزا رضا كيرمانى والشاعر الشيخى أحمد روحى، وقد كان كل منهما بابيا أزيًا فى السابق. أما الأول، فقد اغتال الشاه ناصر الدين (1313/1896) عندما عاد إلى إيران، وقد رفض السلطان التركى تسليم الأفغانى وسلم أصحابه وهم جابى الملك، وكيرمانى وروحى حيث تم إعدامهم فى تبريز.

٣- ما زال هذا الموقف يجد من يؤيده. ففي الحوارات والمؤتمرات واللقاءات بين المتخصصين فى الدراسات الإسلامية والأوربية، وبخاصة عندما تعقد فى دول إسلامية، يمكن أن يحس أيضا هذا الموقف. والذين يعتبرون مسلمين متشددين يتمسكون بقوة بموقف الرفض، أما موقف التوفيق فيسود بين المفكرين الإسلاميين الذين يعيشون فى الغرب.

مراجع الفصل الخامس

Bibliografía

1269. 'Abduh, M., *Risālat al-tawhīd*, El Cairo, 1339/1920.
1270. Ídem, *The theology of unity*, trad. inglesa de I. Musa'ad y J. K. Cragg. Londres, 1968.
1271. Adams, C. C., *Islam and Modernism in Egypt*, Oxford, 1933.
1272. Afgāni, Ý., *Al-'Urwat al-wuṭqā*, El Cairo, 1377/1957.
1273. Ídem, *Jāfirāt*, El Cairo, 1383/1963.
1274. Aḥmad Jān. S., *Letters kā' maymū'a*, Londres, 1890.
1275. Ahwānī, A. F., *Al-Tarbiya fi-l-Islām*, El Cairo, 1375/1955.
1276. Amīr 'Alī, *Spirit of Islam*, Londres, 1893.
1277. Ashraf, S. E., *A critical a exposition of Iqbal's philosophy*, Patua, 1978.
1278. Bouamran, Ch., *Le problème de la liberté humaine dans la pensée musulmane, (solution mu'tazilite)*, Paris, 1978.
1279. Butamī, al-, *al-Shuikh M. Ibn 'Abd al-Wahhab (his life and reformatory movement)*, trad. inglesa, Lahore, 1981.
1280. Diffelen, R. W., *De Leer des Wahhabiten*, Leiden, 1927.
1281. Dodge, B., *Al-Azhar*, Washington, 1960.
1282. Ídem, *Muslim Education in Medieval Times*, Washington, 1962.
1283. Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: transformation of an intellectual tradition*, Chicago, 1982.
1284. Gibb, H. A. R., *Whither Islam?*, Londres, 1932.
1285. Ídem, *Modern Trends in Islam*, Chicago, 1947.
1286. Goichon, A. M., *Yamāl al-Dīn al-Afgānī Refutation des materialistes*. Traducción francesa, Paris, 1942.
1287. Grunebaum, G. E. von, *Modern Islam*, Berkeley-Los Angeles, 1962.
1288. Hachem, B. al-, *Introduction à l'étude de la religion et la secularisation*, Beirut, 1984.
1289. Ibn Qayyim al-Ýawziya, *Al-Sawā'ir al-mursala*, El Cairo, sin fecha.

1290. Ídem, *Ṭarīq al-hiyratayn*. El Cairo, 1376/1956.
1291. Ibn Taymiya, A. 'A., *Minhāj al-Sunnat al-nabawiya*. El Cairo, 1382/1962.
1292. Ídem, *Mu'ymū'at al-rasā'il wa-l-masā'il*, El Cairo, 1345/1926.
1293. Ídem, *Ma'ymū'at al-faiāwi*, Riyyād, 1381/1961.
1294. Ídem, *Lettre à Abū-l-Fidā'*. ed. trad. francesa e int. de J. R. Michot, Louvain-Paris, 1994.
1295. Iqbāl, M., *The reconstruction of religious thought in Islam*, Londres, 1934.
1296. Laoust, H., *Essai sur les doctrines sociales et politiques de T. al-Dīn A. Ibn Taymiya*, El Cairo, 1357/1939.
1297. Lapidus, J. M., *Contemporary Islamic movements in historical perspective*, Berkeley, 1983.
1298. Meazzam, A., *Jamāl al-Dīn al-Afgānī, a Muslim intellectual*, Delhi, 1984.
1299. O'Leary, De L., *Arabic Thought and its place in history*, Londres, rep., 1963.
- Pareja, F. M., núm. 182, vol. I, pp. 316-478; vol. II, pp. 607-611 y 792 y ss.
1300. Péroncel-Hugoz, J. P., *Le radeau de Mahomet*, París, 1981.
1301. Qanungo, K. R., *Dara Shikoh*, Calcuta, 1371/1951.
1302. Rahman, F., *Islam*, Londres, 1966.
1303. Roy, A., *The Islamic syncretistic tradition in Bengala*, Princeton, 1983.
1304. Serajul, H., *Imām Ibn Taimiya and his projects of reform*, Dhaka, 1982.
1305. Shalaby, A., *History of Muslim Education*, Beirut, 1954.
1306. Siddiqui, M., *Iqbal: a Critical Study*, Lahore, 1977.
1307. Smith, W. C., *Islam in Modern History*, Princeton, 1957.
1308. Titus, M., *Islam in India and Pakistan*, Oxford, 1961.
1309. Triton, A. S., *Materials on Muslim Education in the Middle Ages*, Londres, 1957.
1310. Varios, *Iqbal: life, art and thought*, Pro. of the Iqbal Centenary Symp. Ottawa, 1979.
1311. Varios, *Clasicisme et declin culturel dans l'histoire de l'Islam*, París, 1950.
1312. Wright, R., *Sacred rage: the crusade of modern Islam*, Nueva York-Leiden, 1985.
1313. Ziyadeh, N. A., *The Sanūsīya*, Leiden, 1958.

الفصل السادس

التجديد والقومية الوطنية

فى الفكر الإسلامى فى القرن العشرين

1- أنوار تجديد الإسلام وظلاله

أ- عقبات - مشكلات - وثمار التجديد وثماره

أدت حركة تجديد الإسلام، على الرغم من ثمارها المهمة الحقيقية، إلى نتائج محدودة جدًا. وقد حدث ذلك - بصورة أساسية - بسبب الضغوط الاجتماعية للقلة السياسية الإسلامية الحاكمة وبسبب مصالح الاستعمار الأوروبى. وفيما يتعلق بالمجال السياسى، فلقد استطاع مصطفى كمال أتاتورك أن يحقق بالقوة أكثر مما حققه كل المجددين مجتمعين على الرغم من حملاتهم الاجتماعية والثقافية الضارية. لقد كان المجددون المصلحون من المسلمين الشرفاء الصادقين ومن أصحاب النوايا الطيبة وذوى المكانة الثقافية الكبيرة، ولا يمكن أن نلومهم - فى الظروف التى كانوا يعيشون فيها - ما تميزت به طريقتهم وتصرفاتهم العملية من مرونة. ويعود سبب فشلهم السياسى إلى الظروف الاجتماعية أكثر من ألوان القصور الذاتى الطبيعى أو الشخصى، حيث كان يكفيم شرف الدعوة إلى التجديد. ومن هذه الزاوية يجب دراسة (ظاهرة) افتقاد تحليل نقدى دقيق للوضع الحقيقى.

إن العقبات التى وجدها الدعاة إلى التجديد كانت كبيرة جدًا، ولكن ما هو أسوأ من ذلك أن تلك الصعوبات ظلت كما هى لم تَمْس؛ حيث إن من أول محاولة للمساس بتلك الصعوبات كان يحكم على من قام بها بالصمت أو النفى والسجن؛ بل والموت أيضًا. وإذا بدأنا بما قد يبدو اليوم كنادرة من النوادر التى تُحكى فى

الصحف؛ فلنتذكر الحملة التي تمت من أجل تحرير المرأة، حيث بدأت في مصر في بدايات القرن العشرين على يد قاسم أمين (1281/1865 - 1325/1908)، ثم واصلتها بشجاعة الكاتبة ملك حفنى ناصف (1304/1886 - 1336/1918) والشيخ طاهر الحداد في تونس (1316/1985 - 1356/1938). ولعل ما عاب تلك المهمة الشريفة جدًا هو عدم التوفيق - في كل الأحوال - في عملية اختيار الأدلة - الأسس - العقلية التي تستند عليها. ومن ناحية أخرى، فقد كان محكوماً على مجال نشاط هذه الحركة أن يتركز داخل جماعات صغيرة، وعلى الرغم من هذا، فقد اعتبرتها الجماهير العريضة الجاهلة محاولة لتغيير العادات المتوارثة فقط. فمثلاً تم اعتبار التعليم على الطريقة الأوروبية اعتداء على التعليم التقليدي.

والخطوط العامة للفكر - بالنسبة لهذه الفترة - يجب استخراجها من مجمل الإنتاج الأدبي والصحفي والذي غلب عليه الطابع المحافظ. وفي الحقيقة، فقد كان لدى حركة التجديد رغبة في الذهاب إلى أبعد مدى، ولكن الوقت قد تكفل بإجراء نوع من التحول الذي حقق لونا من الهدوء لدى المعارضين وذلك لعدم وجود فكر حر له دقة علمية متميزة. وهذا ما حدث مع المجهود القيم لمحمد رشيد رضا (1281/1865 - 1354/1935)، والذي أسس عام 1315/1898م مجلة المنار والتي عاشت طويلاً، وكانت تتميز بجدية علمية وتأثير أدبي مهم. كذلك يجب أن نشير إلى جهد كل من عبد الرازق (1305/1888 - 1372/1952) مؤلف كتاب « الإسلام وأصول الحكم » وكذلك زكي مبارك (1308/1891 - 1372/1952) وأحمد أمين (1304/1887 - 1373/1954) وبصورة خاصة محمد حسين هيكل (1305/1888 - 1375/1956). وفي الحقيقة، فلم يكن أحد منهم يشك في قدرة الإسلام على القيام بعملية تجديد لفكرة تستطيع أن تحمل الشعب على استعادة دوره التاريخي الرائد. وإن كانت أطروحاتهم - في بعض الأحيان - قد افتقدت العمق المطلوب في تحليل الواقع الاجتماعي.

يستثنى من التحفظ السابق مفكر فريد ووحيد ودؤوب، إنه جمال حمدان (1346/1928 - 1413/1993)، وقد كان أستاذًا للجغرافيا في جامعة القاهرة، ثم استقال من هذا المنصب عندما كان عمره خمسًا وثلاثين عامًا، وذلك ليكرس وقته للأبحاث والنشر. وعلى الرغم من أن المؤلفات التي تهمنا هنا تعالج من الناحية الشكلية- الظاهرية- قضايا جغرافية، فإن الاهتمام الاجتماعي يعتبر فيها عنصرًا أساسيًا. وحتى ولو كانت الموضوعات التي عالجها جمال حمدان اقتصادية أو سكانية أو سياسية، وعادة ما تتعلق بمصر، فإنه هو الباحث الوحيد من الجيل الثاني للقوميين الذي طرح الخصائص المميزة الأساسية لقومية عربية محددة، وهي في هذه الحالة القومية الخاصة بمصر. وحتى نفس عنوان كتابه يكشف عن مقصد معرفي وأنتولوجي عميق: وهو « شخصية مصر: دراسة في عبقرية المكان » (أربعة أجزاء، القاهرة 1400/1404 - 1980 - 1984). إن الموضوع الذي أراد جمال حمدان عرضه هو خصوصية (مكانة ودور) مصر الاجتماعية داخل العروبة والإسلام، وليس ذلك بسبب قومية - وطنية - محلية ضيقة ومتعجرفة، وإنما بوعي كامل لدور مصر الأساسي داخل الأمة العربية. إن جوهر مصر أو عبقريتها يمدّها بشخصية خاصة ذات طابع نوعي تعتبر ضرورية وأساسية لمستقبل الأمة العربية، وإن مصر تصلح لأن تكون نموذجاً نحو المستقبل بسبب عبقريتها أو مكانتها الأساسية وليس بسبب الأمور العارضة الخاصة بالكمية والزمان والمكان.

وإذا قفزنا من مصر إلى المغرب، فإن جمعية العلماء الجزائريين الشهيرة الخاصة بالفترة (1337/1919 - 1357/1939)، والتي استلهمها - أسسها - بشير الإبراهيمي ومحمد بن باديس والعقبي، قامت بمجهود ناجح وفخّال في محاربة الخرافات والبدع التي قد يكون لها أصل ديني والبحث عن إسلام حقيقي. هذا المجهود كان له قيمة كبيرة جدا في تطور القومية الجزائرية ونشأتها، وكان شعارها " الإسلام ديننا والعربية لغتنا والجزائر وطننا " ذا أصالة لا جدال فيها ولا

تقبل المناقشة. ومن هنا، فربما كانت تلك المبادئ هي التي تحولت إلى مادة للدعاية - في كل مكان - وساهمت في نجاح الدعوة للإسلام في إفريقيا السوداء وذلك بعد الحصول على الاستقلال. ومع ذلك، ففي عملية الدعوة المشار إليها، وبخاصة التي قادتها المملكة العربية السعودية، استخدموا - اختفاء القاعدة الجدلية الأيديولوجية وتحول المهمة إلى عملية تبشير - التقنيات الغربية مثل أجهزة التسجيل والأفلام إلخ، والتي تكون في بعض الحالات ممتازة، مثل تسجيل القرآن الذي سمحت به جامعة الأزهر، وإن كان البعض منا يشناق إلى الصوت الحي للمؤذن بدلاً من الصوت المسجل.

ب- مشكلة تحديث الشريعة:

لقد واجه المفكرون المجددون مشكلة أخرى مهمة وهي الخاصة بأصول الفقه - الشريعة. والجزء العملي تم حله من خلال عملية توفيق بين القواعد الشرعية للفقه الإسلامي من ناحية، والتطبيقات (العملية) والطريقة المنهجية (قانون الإجراءات) الخاصة بالقانون المدني والإداري والتجاري التي تم استيرادها من الخارج من ناحية أخرى. ولم يوجد مطلقاً جهد متواصل لوضع قواعد عامة لذلك غير الخاصة بالإحالة إلى المذاهب الفقهية التقليدية وتاريخ الفقه الإسلامي. ويصدق هذا القول على المرجع الشهير الخاص بالشيخ شلتوت، والذي كان شيخاً للأزهر، وعنوانه « الإسلام عقيدة وشريعة » حيث لم يتجاوز تلك المحاولة التوفيقية. لقد تم البحث عن قاعدة - مخرج - للفصل الضروري بين الفقه الإسلامي التقليدي واللوائح الإدارية والمدنية والعمالية والتجارية، وفي بعض الحالات، الجنائية، ووجدوا ذلك في إجماع مفترض (يسمح) بالجوء للاجتهاد. وكان من الضروري الانتظار حتى عام 1371/1952 عندما حاول الباكستاني كمال فاروقي البحث عن طريق وسط.

لقد أبدى فاروقى تأييده لرفض كل من التشريع التقليدى الذى يتسم بالجمود، وكذلك عملية العلمنة القانونية - اتخاذ قوانين وضعية غربية، واتجه نحو "الإخلاص" وهو عبارة عن عملية فهم عميق للبيانات الأساسية الدينية. إن مبادئ الشريعة- الإسلامية مرنة، فى حين أن الحلول المحددة التى يقدمها القانون الإسلامى تكون محتملة ونسبية ومؤقتة. وتعتبر عملية التغيير ممكنة إذا ما تم إحداث توازن بين مبدئين: الأول وهو العصمة (عدم الوقوع فى الخطأ)، والثانى وهو الاختيار (اختيار أفضل الحلول الممكنة)؛ وإن الاستخدام العلى لأوجه الاختلاف يجب أن يكون له معنى قريب من جدلية هيغل الخاصة بالجمع بين أمرين وهما الفرض ونقيضه وموجزهما (ونتائجهما). وكان فاروقى يعرف فكر هيغل، وإن كان بصورة سطحية، حيث استشهد به فى ثلاثة كتب له. وإن صياغة فاروقى الدستورية تتمثل فى تحويل المجالس النيابية التى على الطريقة الغربية إلى مجالس تشريعية والتى بدورها يجب أن تتبع مجلس اجتهاد. و إلى حد ما، فقد كان هذا هو الشكل الذى تبنته إيران بعد الثورة الإسلامية.

أما فى المغرب فقد سادت عملية موازنة براجماتية بين الفقه - الشريعة الإسلامية والقانون المعمول به، مع أن علال الفاسى كان قد اجتهد فى كتابه «مقاصد الشريعة الإسلامية» (1382م/1963)، فى تصور معنى قانونى- تشريعى- للشريعة الإسلامية على الطريقة والأسلوب الذى كان قد تصور به أتباع الطريقة الشخصانية الفرنسيين فى الفترة (1337/1919 - 1369/1950) بعض القضايا التى كانت سببا فى حدوث تداخل بين القانون الدينى والقانون المدنى. وعلى أى حال، كان علال الفاسى يرى - مثل آخرين - أن الاستعمار الأوروبى قد أضرب بروح الأقليات الإسلامية المتفرنجة- التى تأثرت بأوروبا- ولهذا يجب العودة لإسلام مقاتل- مجاهد- وإن كان متسامحا، وحرّا ولكن ليس قنوعا أو مستسلما أو خنوعا، ويُسْتَرشد فيه بالمبادئ السليمة والصحيحة لفقهاء المالكية القدامى فى الأندلس والمغرب. (1)

2- العقبات الاجتماعية لعملية النقد: من طه حسين إلى نجيب محفوظ

ومرورا بسلمان رشدي

هناك عنصر آخر يجب أن يؤخذ في الاعتبار عند تحليل حالة الفكر الإسلامي في القرن العشرين وهو الخاص بوجود صعوبات اجتماعية تعوق عملية النقد. وإذا كان ينبغي على كل مفكر أن يخضع فكره لعملية نقد ذاتي دقيق، وهو ما يعنى في بعض الأحيان وجود رقابة ذاتية، فإن المفكرين المسلمين المعاصرين وجدوا أنفسهم تحت ضغط اجتماعي خارجي قوي، وربما كان أقسى من نفس الضغط الذي يمارس في الغرب، وذلك لعدم وجود حدود واضحة بين المجالات الخاصة بالدين من ناحية والمجتمع المدني- العلماني، والإبداع الأدبي من ناحية أخرى. والأمثلة في هذا الصدد كثيرة، ولكن سوف نقصر على ثلاثة: نموذج طه حسين وذلك لشهرته الأدبية، وسلمان رشدي ونجيب محفوظ، وذلك لشهرتهما الكبيرة في وسائل الإعلام الجماهيرية.

لقد حصل طه حسين (1307/1889 - 1392/1973) على درجة الدكتوراه بموضوع ما زال مفيدا حول الفلسفة الاجتماعية لابن خلدون؛ وكان فكره يعكس تأثير فلسفة دوركهيم وطريقة البحث المنهجية العلمية التاريخية الخاصة بسينيويوس. وعند عودته إلى القاهرة ألقى مجموعة من المحاضرات عن موضوع تقليدي جدا وهو الشعر الجاهلي، والذي نشره عام 1926 بعنوان «الشعر الجاهلي». لقد كان طرحه بسيطا جدا ويتمثل فيما يلي: 1- أن اللغة العربية ليست ذات مكانة خاصة فهي لغة مثل اللغات الأخرى الموجودة وتخضع للمبادئ العامة الوراثة والبنوية للغة، 2- وجد في الجزيرة العربية شعراء قبل محمد وبعده ولكن ليس بكثافة أكبر من وجودهم في أماكن وبيئات أخرى؛ 3- وأن الأدلة التاريخية حول الفترة التي عاشوا فيها تعتبر ضعيفة؛ 4- وأن النصوص المحفوظة عنهم منتحلة تعود إلى الفترة من القرن الثامن حتى العاشر، وبخاصة القرن التاسع؛ 5- ولولا كتاب عالم اللغة الشهير السكري نحو عام 211/827 - 278/888، ربما لم

نعرف شيئاً عن امرئ القيس. ومن هنا، فلو تمت المبالغة في مقدمات هذا الافتراض فإنه قد يكون من الممكن أن نستنتج أن الشعر الجاهلي هو إبداع إسلامي حدث بعد نزول القرآن وربما بهدف البحث عن تراث ثقافي جيد، وأن الثقة في أصالة هذا الشعر ضعيفة جداً مثل أكثر أنساب الإنسانية التي اخترعها النسابون العرب. لقد تحول هذا الموضوع المثير للجدل إلى مشكلة وطنية قومية مصرية.

ولقد أدت النتائج المترتبة على الكتاب والجدل الذي أثاره إلى منع الكتاب من التداول وفصل طه حسين من منصبه الجامعي ووجود تهديد بإصدار حكم بخروجه عن الدين، وكذلك خطر حدوث أزمة وزارية للحكومة المصرية. إن قراءة الكتابات التي انتقدت طه حسين تمثل عملية شاقة. ولقد دحض الشيخ الخضر حسين الطبعة الأولى من الكتاب سطرًا سطرًا، حيث أكد أن من يهاجم مجد العرب فإنه يهاجم الإسلام وأن من ينفي الوجود التاريخي لامرئ القيس فإنه يناقض القرآن، وأن استخدام الطرق النقدية هو نفي لمجد علماء اللغة العرب في العصور الوسطى. بالإضافة إلى ذلك، فإن طه حسين لا يجيد استخدام ديكارت، والذي يبدو أن الخضر حسين لم يقرأه أو على الأقل لم يقرأه بشكل كاف.

ناقد آخر، وهو مصطفى صادق الرافعي، وكان أكثر ذكاء ومعاصرة وكان ذا أسلوب عربي ممتاز ورصين، وقد استخدمه ليشتّم طه حسين بشكل غاضب جدًا. حيث اعتبره جاهلاً ولا يعرف اللغة العربية بشكل جيد ولا يتمسك بالقيم حيث تزوج بامرأة أوروبية. أما شكيب أرسلان، وكان كاتبًا بارعا وداعية للقومية العربية والإسلامية، فقد كان أيضا يرى أن طه حسين هاجم الطابع المقدس للقرآن وكونه وحياً وأنه ينتمي إلى المؤامرة الاستعمارية ضد مبادئ القومية العربية. ولم تتجج أي جيود في القضاء على تلك الثورة بما في ذلك إصدار طه حسين لكتابه الثاني وعنوانه "الأدب الجاهلي". ولا ينبغي أن ندخل في تطورات تلك الثورة، فقد كانت سبباً في نشر العديد من الكتب وأكثر من مائة مقال أغلبها تخلو من معلومات علمية، حيث لم ينتبه أحد من الذين انتقدوا طه حسين إلى أن

المستشرق مارجليوث، والذي لم يذكر اسمه طه حسين، كان قد طرح هذه الافتراضات ودافع عنها، وأن الأستاذ المصرى لم يعتمد فى بحثه على دراسة لغوية مقارنة كافية، حيث كان يحيل دائماً إلى ما يسميه نتائج الأبحاث الحديثة بدون أن يحدد ما هى ويرفض بشكل إجمالى وبدون أدلة محددة كل ما يقال عن الشعراء الجاهليين.

وإذا قفزنا ستين عاماً، فقد تفجرت - فى أيامنا هذه - مشكلة جديدة وبصورة أكثر عالمية وذلك بسبب قوة انتشار التلفزيون الإعلامية، وذلك على إثر نشر كتاب رديء للكاتب الإنجليزى من أصل هندى: سلمان رشدى. وكتاب «الآيات الشيطانية» هو كتاب ذو طابع أدبى متوسط المستوى وغير موثق وينتمى إلى النوع اللافت الذى يعتمد على الإثارة، والذى يدعى القيام بعملية نقد ويبحث من خلال الفضيحة عن النجاح. ولو كان الكاتب يهدف لذلك فى هذه الحالة، فقد فاق نجاحه كل تصور وذلك بفضل نقد بعض علماء أهل السنة له وإصدارهم أحكاماً بالكفر ضده، وذلك قبل الحكم عليه بالموت من قبل الشيعة، الذى أصدره الإمام الخمينى (1909-1989م)، والذى أيدته الحكومة الإيرانية وعاد لإصداره خليفة الخمينى حجة الإسلام على خامينائى. وكان كل ما سبق لم يكن كافياً. لقد تم طعن نجيب محفوظ باسم الغيرة الدينية وهو الكاتب الممتاز والحاصل على جائزة نوبل فى الأدب. إن هذا الأمر عبارة عن عدم تحديد واضح لحدود الأجزاء المختلفة للواقع الاجتماعى.

3- فشل حركات الجامعة الإسلامية والقومية العربية:

إن العنصر الثالث الذى من المناسب أن نبرزه هو تأثير الفشل السياسى لحركات الجامعة الإسلامية والقومية العربية على الواقع الثقافى الإسلامى والعربى. وإذا كانت حركة الجامعة الإسلامية لم تعط نتائج سياسية إيجابية، فإن

ذلك لا يعنى أن تأثيرها الثقافى كان غير مجد لأن فشل عملية الإصلاح كان لأسباب أخرى ذكرناها سابقاً. بالإضافة إلى ذلك، ففي المجال السياسى كان العداء والتنافس بين العرب والإيرانيين والباكستانيين والأتراك.... الخ مؤثراً بشكل كبير. اما فى الجانب الثقافى، فإن التنوع اللغوى: العربى والبنغالى والهندى والإيرانى والتركى والأردى... الخ كان له أيضاً تأثير كبير. وفى حالة الجامعة العربية كان لدى المصلحين قاعدة لغوية وثقافية عامة، أما العداوات فكانت لأسباب وطنية، وبصفة عامة، كان يغلب عليها التعقل والرزانة إلى أن نجح الاستعمار الإنجليزى والفرنسى فى إحداث القطيعة.

وكما هو معروف، فعندما بدأت الحرب العالمية "الأولى" (1914-1918) قررت القيادة الإنجليزية العليا فى القاهرة الاستفادة من معلومات رجل الآثار المزعوم والمغامر الداهية والشخصية الغامضة "لورانس". ويكفى قراءة مؤلفات لورانس - السيرة الذاتية - ومؤلفات خصومه لتكتشف أن ذلك المغامر الشهير كان وطنياً إنجليزياً وكان يعمل تحت قيادة إدارة المخابرات لوطنه. ومع ذلك، نجح الكرم البدوى والتراث العربى - لأسباب ما- فى كسبه إلى صفهم. ولقد وعدت بريطانيا العظمى العرب - من خلال وساطته - بأن تعيد لهم استقلالهم وإنشاء دولة عربية تحت قيادة شريف مكة، وهو حسين، ولهذا السبب شارك ابنه عبد الله وفيصل فى الحرب. وبعد حملة طويلة وأسطورية ضد الأتراك، استطاع الأمراء الهاشميون ولورانس دخول دمشق فى أكتوبر عام 1339/1918م، وتم تنصيب فيصل ملكاً على سوريا لكن حكمه لم يدم إلا عدة شهور. ففي يوليو عام 1338/1920، أجبرت مدافع الجنرال الفرنسى جورو فيصل على الهرب، حيث كانت بريطانيا العظمى وفرنسا قد اتفقتا، من وراء لورانس، على تقسيم الشرق الأوسط. بالإضافة إلى ذلك. فبعد أن فقد الشريف حسين الدعم الإنجليزى شاهد عملية دخول عبد العزيز بن عبد الرحمن بن فيصل بن سعود مكة ولجأ الشريف حسين إلى جزيرة رودس ثم بعد ذلك إلى الأردن حيث مات.

إن الدولة العربية المفترضة تقطعت أوصالها. وفيما بعد، سيتم تجزئة الجزيرة إلى العديد من الدول: المملكة السعودية واليمن، والمحميات الإنجليزية التي تمت من خلال معاهدات مثل عدن وحضرموت وعمان، وأخرى فعلية - بفرض الأمر الواقع - مثل الكويت والإمارات ... إلخ. أما سوريا ولبنان بعد أن تم توسيع أراضييهما؛ فقد وقعتا تحت حكم الفرنسيين والذين من أجل إضعاف العرب ضموا في الدولة اللبنانية، ليس فقط الأقلية المسيحية الكبيرة المارونية، وإنما العديد من الجماعات الإسلامية من المسلمين - البعض سنة والآخرين شيعة ودروز. أما العراق والصفة الغربية وشرق الأردن وفلسطين (هذه الأخيرة تحت حكم شكلي لعصبة الأمم) فقد ظلوا بالفعل تحت الحكم الإنجليزي. وتم تنصيب فيصل الأول ملكاً للعراق في 23 من أغسطس عام 1921/1339، وعبدالله أميراً لشرق الأردن وذلك لكي يخفوا نواياهم وإرضاء الأمراء الهاشميين.

ومن ناحية أخرى، كانت الحركة الصهيونية- من خلال الاتحاد الصهيوني في إنجلترا - قد استطاعت أن تجعل الحكومة الإنجليزية تصدر وعد بلفور. وهو عبارة عن خطاب أرسله بلفور - وزير الخارجية البريطاني- إلى لورد روتشيلد والذي أرسله بدوره إلى ذلك الاتحاد. ولم يكن بذلك الخطاب أي وعد وإنما أنه " يرى بعين الرضا إقامة وطن للشعب اليهودي في فلسطين، وأن تُستخدم كل الجهود لتحقيق ذلك الهدف". وعندما تم نشر هذا الخطاب وإعلانه فإنه قد أخذ طابع "الإعلان الرسمي". وتذرعاً بذلك، استولى اليهود تدريجياً على فلسطين مستخدمين في ذلك دهاءهم وجهدهم وعملهم، وهو ما أدى في النهاية إلى إنشاء دولة إسرائيل بعد نهاية حرب 1939-1945. الحرب العالمية الثانية والمحركة الوحشية ضد اليهود. إن سياسة القوى العظمى التي كانت موجودة في ذلك الحين قضت على احتمالات قيام للقومية العربية في المجال السياسي، ووضعت أيضاً حواجز لا يمكن تخطيها في طريق أي نوع من التطور الثقافي العربي العام، ووضعت أسس تقسيم الأمة العربية في المستقبل، وذلك عندما تحصل على الاستقلال. وقد تم هذا

الاستقلال - بسبب مقاومة القوى الاستعمارية - بصورة متأخرة ورعناء، وفي كثير من الأحوال دموية، وذلك بعد نهاية الحرب العالمية الثانية. وكل ذلك سوف يؤثر بشكل حاسم في المفكرين الذي تكونوا في الفترة من 1338/1920 - 1379/1960م.

4- العودة إلى الفلسفة الكلاسيكيين:

أ- إعادة اكتشاف الفلسفة:

إن إحدى النتائج المهمة والكبرى لعملية التجديد العربى الإسلامى هى العودة إلى مفكرى الفلسفة. ومع أخذ بعض التحفظات فيمكن القول: إن تلك العودة لم تكن ضرورية جداً فى حالة ابن سينا. وإذا كان من الصحيح أن الإمام أبا عمر نقى الدين الشهرزورى، والذي يدعى ابن الصلاح (توفى عام 643/1245)، كان قد كتب أن " ابن سينا لم يكن عالماً وإنما كان شيطاناً" فإن شروح ابن سينا ظلت تستخدم لقرون عديدة وكذلك استمر صداها من خلال التفسير الإشرافى لفلسفته؛ وهذا بدون الدخول فى الإشارة لشهرته طيبياً واستخدام كتابه « القانون فى الطب» مرجعاً. أما فى حالة ابن رشد، فإن أكثر ما وجدناه هو الهجوم القاسى وغير المبرر - لابن تيمية، وإبنى إذ أصف ذلك الهجوم هكذا فلأن ابن تيمية لم يقرأ بصورة مباشرة مؤلفات المفكر القرطبى.

إن الذى أعاد اكتشاف ابن رشد، فى نهايات القرن التاسع عشر، هو عربى مسيحى يدعى فرح أنطون (1290/1874 - 1340/1922). لقد غير فرح أنطون موقفه حينما كان يجب التغيير ومع ذلك لم يكن موقفه سهلاً، مثل حالة أمين الريحانى التى أيضاً لم تكن سهلة (1292/1876 - 1358/1940) وجبران خليل جبران (1300/1883 - 1349/1931) وآخرين كثيرين حيث اصطدموا فى آن واحد بالحكومات الإسلامية والعربية والتركية ومع الأرثوذكسية المسيحية وحتى مع

إخوانهم المفكرين العرب المسلمين. ولم يتم فهمهم من قبل رجال الإكليروس العرب المسيحيين مع أنهم كانوا من المعجبين بالمسيحية والإنجيل وذلك لأن ذلك الإكليروس كان أقلية في وسط إسلامي ساحق، ولهذا كان متمسكا بقوة وصرامة بأكثر العقائد التقليدية ويحتقر ما يجهل وقد كان ذلك كثيرا، لظروف لا يمكن تفاديها. كان هذان المفكران منفتحين تبعا للمعنى الخاص بالقرن التاسع عشر، لهذا اصطدموا بعنف بعقبة الطابع المذهبي للدول الإسلامية، ونظرا لإعجابهم بالتقدم فقد كانوا يعانون ويتألمون من تأخر شعبهم.

لقد كان فرح أنطون يعرف اللغة الفرنسية بشكل ممتاز، ولهذا اختار رينان أستاذاً له. ومن الصعب معرفة إلى أي حد استوعب مؤلفات رينان، لكن من خلال ترجماته يتبين أنه كان يفضل إلى حد ما كتابا مختلفين جدا فيما بينهم مثل كارل ماركس وأرنست رينان وجان جاك روسو وسانت بير وبرنارد شو. وعندما اصطدم بالسلطات التركية التابعة للسلطان عبد الحميد هاجر إلى مصر وأنشأ في الإسكندرية مجلة الجمعية، والتي نشر فيها ملخصات ومعايا ترجمات كبيرة لمؤلفات رينان حول "حياة المسيح" و"ابن رشد وأتباعه". ولا يبدو غريبا أنه في تلك السنوات وفي ذلك المناخ - الجو الاجتماعي - لم يعجب ذلك على حد سواء رجال الإكليروس المسيحيين (الكاثوليك الرومانيين والقبطيين والموارنة)، وكذلك الفقهاء والعلماء المسلمين. بالإضافة إلى ذلك، فإن فرح أنطون كان يعتقد أن فصل الدين عن الدولة أمر ضروري لعملية تجديد عربية حقيقية.

ومن الأشياء الغريبة أن رشيد رضا (1281/1865 - 1353/1935) مدير تحرير المنار - نقل الطابع النقدي الموجود في مقالات فرح أنطون عن ابن رشد، أما محمد عبده فقد ظن أنها عبارة عن هجوم على الإسلام وكرس جنده في أن يثبت أن فكر ابن رشد صحيح من وجهة النظر الإسلامية. والأمر الخطير في الموضوع أن هذا الخلاف تطور إلى طرح موضوع دور المسيحية والإسلام، وكان النقاش مهذبا وذكيا جدا من جانب فرح أنطون؛ بل ويمكن أن يكون أسلوبه

مقبولاً حتى هذه الأيام من قبل كثير من المسلمين المثقفين. لكن في بداية القرن العشرين، أدى هذا إلى اختفاء جريدة الجمعية ونفى فرح أنطون الذي هاجر إلى أمريكا، وإن كان قد عاد بعد قليل إلى مصر محاولاً إعادة جريدته (لمدة عام واحد فقط) ولم ينجح. وكما أنه في التاريخ يجب الحديث بوضوح فإن محاولة فرح أنطون لم تلق نجاحاً في أثناء حياته لكنها مثلت بذرة للمستقبل.

ب- استخدامات الفلاسفة:

أصبح طريق العودة للفلاسفة مفتوحاً. لقد عرف الدارسون العرب الذين سافروا إلى الجامعات الأوروبية قيمة الفلاسفة الكلاسيكيين الذين قدمهم لهم كل من أسين وغوتيه وجيلسون وهورتز ولاسينو ماندونيت وماسينيون ومولر ونالينو ونيكلوسون... إلخ ليس ككبار مفكرين للإسلام وإنما كأساتذة لكبار مفكرى الفلسفة الكلامية المسيحية مثل القديس ألبرت ودنز أسكوت والقديس توماس. عندئذ ظهرت الطبقات العربية الإسلامية الأولى لابن رشد فى القاهرة وحيدر آباد، واللّتان، فى كثير من الأحيان، كانتا تعيد طباعة النسخ الأوروبية واللبنانية، لكن كان على الأقل يمكن قراءة ابن رشد باللغة العربية. وبشكل عام، فإن تلك العودة والتى تركزت فى البداية على مؤلفات ابن سينا وابن رشد، ثم بعد ذلك الفارابى ومؤخراً الكندى، كان لها طابع تاريخى بشكل أساسى.

لقد كانت العودة إلى الفلاسفة سبباً فى حدوث نقاش بدأه أسين ضد رينان ثم واصله غوتيه ضد أسين وتابع ذلك ألونسو. وعندما كان الأمر عبارة عن حديث عن علم اللاهوت النظرى تركز الجدل فى البداية حول الغزالي أو مؤلفين من الذين لا يمكن تصنيفهم بوضوح، مثل حالة ابن حزم، أو فى التصوف مثل الحلاج أو ابن عربى فلم تظهر مشكلات خطيرة مدمرة. لكن عند معالجة حالات كل من ابن سينا وابن رشد وابن خلدون فإن البحث العلمى الدقيق تأثر وتضرر بمواقف تحزبية يمكن تلخيصها فى أربع محاولات: 1- رؤية الفلاسفة المسلمين من خلال

آراء القديس توماس؛ 2- الاستخدام القومي؛ 3- تقديم الفلاسفة تبعا لفكرة الجامعة الإسلامية؛ 4- التفسير الجدلي- المادى.

إن الطرح الأول كان لا مفر منه. لقد كان المتخصصون فى دراسة العصور الوسطى من أبناء جبلى تلاميذ لجيلسون Gilson وكثيرون مثل كاتب هذه السطور كنا معجبين بالحركة الروحانية المسيحية لمارتين Maritain. وإذا كان قطاع كبير من الغربيين والمسيحيين على الرغم من تلك التلمذة والمشاعر لم يستطيعوا التمييز؛ فهل كان يجب أن نطلب أكثر من هذا من زملائنا العرب؟ ومن هنا، فقد كان من الطبيعى أن كلا من جورج قنوتى، وماجد فخرى، وهورانى، وم. يوسف موسى، وأ. نظير وآخرين كثيرون بدأوا ضمن خط أتباع توما الجدد بعمق، مثل: الشيخ محمد يوسف موسى فى كتابه (ملخص لدكتوراه السوربون) «بين الدين والفلسفة فى رأى ابن رشد وفلسفة العصر الوسيط» (القاهرة 1379/1959)، وماجد فخرى فى «فلسفة المصادفة ونقدها لدى ابن رشد وتوماس الأكوينى» *Islamic occasionalism and its critique by Averroes and Aquinas* (لندن عام 1958) ونظير فى «فصل المقال» (بيروت 1961) والهورانى فى «التوفيق بين الدين والفلسفة» *On the harmony of religion and philosophy* (لندن عام 1961). ومع ذلك، يجب أن نقول: إن كثيرا من هؤلاء الباحثين - مثل فخرى ونظير- بصفة خاصة، استطاعوا بسرعة التخلص من هذا الموقف الأولى واتجهوا إلى البحث العلمى المحض، مثلما حدث سابقا فى الفارابى لإبراهيم مذكور، وجميل صليبه، وبشكل رائع فى الجهد الموسوعى الذى قام به عبد الرحمن بدوى. ومن ثم، فإن هذا الانحراف الخاص بالتفسير المتأثر بالقديس توما قد انتهى إلا فى حالة الاستثناءات التى لا مفر منها عادة.

أما الاستخدام القومى للفلاسفة، فعلى العكس، ما زال حيا فى دوائر مدرسية وأكاديمية^(٢). ولعل أكثر الأمور المثيرة للخلل والاستكار هو ما حدث عند إحياء الذكرى الألفية لابن سينا حيث احتفل بذلك ثلاث مرات، مرة من قبل

العرب وأخرى من جانب الإيرانيين وثالثة عقدها الأتراك. لقد فتح الأتراك الذين عقدوا الاحتفالية في البداية النيران. وفي الحقيقة، فإن ابن سينا ينتمي لعائلة بلخية، ولد في أفشنة - وهي قرية قريبة من بخارى في أوزبكستان، لكن من الصحيح أيضا أنه من أصل إيراني وأن مؤلفاته مكتوبة بالفارسية، وعاش في إيران ودفن في همدان. وقد بالغ الإيرانيون في احتفالياتهم كثيرا لدرجة أنهم أنشأوا لابن سينا قبرا جديدا وذلك بسبب الرغبة الشديدة التي تصل إلى حد الجنون لدى الشاه الأخير في محاولته إحياء أمجاد الماضي. أما الاحتفالية العربية، فعلى العكس نشرت طبعات لكتب ابن سينا وقائمة مراجع مفيدة جدا. ومع ذلك، فإن محاولة إعادة تقديم كل من الفارابي وابن سينا وابن رشد كشخصيات رئيسية في فلسفة خاصة ومعاصرة للعرب أو الإسلام سوف يكون محكوماً عليها بالفشل مثلما حدث مع التفسير والتقديم المتأثر بالقديس توما.

أما (استيعاب البعد الخاص) بالتفسير والتقديم المنطلق من الجامعة الإسلامية، فقد بدأ، مهما بدا ذلك غريبا، بما اعتدت أن أسميه الاتجاه المسكوني أو العالمي المسيحي الإسلامي لأسين بلاثيوس. ويجب أن أقول: إن تلك المحاولة كانت تعتبر، في بداية القرن العشرين، إنجازا غير مسبوق - وربما انتصارا أو مجدا - لأستاذ المتخصصين في الدراسات العربية والإسلامية - المستعربين - من الإسبان. بل وأكثر من هذا، فإنه لو عاش لعاد لتأكيد ذلك بنفس الطريقة التي نحس بها نحن ورثته البعيدين المتأخرين. ولكن الأمر الذي كان بالنسبة لأسين وألونسو وغوثييه ومهرن - في المقام الأول - مشكلة تكامل علمي، حوله بعض المفكرين والكتاب المسلمين إلى خلاف أيديولوجي. ولقد أدى هذا في حالة كل من الفارابي وابن سينا وابن خلدون إلى نزاعات أكاديمية غريبة، وقد كنت أنا شاهدا على بعضها، ولكنها لم تكن حادة جدا مثل النزاعات حول ابن رشد. وهذا ما حدث في مؤلفات الأستاذ محمود قاسم مثل "نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الإكويني" (القاهرة، 1384/1964)، و "ابن رشد وفلسفته الدينية" (القاهرة،

الطبعة الثالثة 1389/1969) والتي يوجد أصلها في بحث يحمل عنوان «ابن رشد، الفيلسوف المفترى عليه» (القاهرة 1374/1954م).

والخطر الأخير ظهر في عملية التفسير الجدلى والمادى لكل من ابن سينا وابن رشد وابن خلدون. و أيضا في هذه النقطة كان الغربيون هم الأساتذة والرواد. وأن الفصل المهم عن "ابن سينا واليسار الأرسطى" في كتاب «تاريخ المادية» لبلوش، كان خطيرا وذلك بسبب عنوانه، وما يمكن أن ينتج عن ذلك من عملية مقارنة - لا مفر منها - مع اليسار التابع لهيغل المتمثل في الإخوة بوير وفويرباخ وماركس وإنجلز. وبالطبع، فإن قراءة تفسير مادى لأرسطو تكون صحيحة مثل التفسير المسيحى للقديس توماس، ولكن من الناحية التاريخية، فإن القراءتين غير صحيحتين. ويعتمد رأى كل من القديس ألبرتو والقديس توماس على أن أرسطو اعتقد دائما في أزلية - خلود - المادة والكون، وأن محركه الجامد - غير المتحرك - ليس له علاقة بالله المسيحيين، والصورة المقدمة تتناسب جسما ماديا. وفيما يتعلق (بخطأ) موقف بلوش فلأن ابن سينا وابن رشد كانا مؤمنين مسلمين، ولم يحلما أو يفكرا مطلقا بجدلية مادية. ولكن النجاح الفكرى للماركسية في فترة الستينيات والسبعينيات جذب العديد من الدارسين من العالم الإسلامى، واعتقد البعض منهم وجود سابقة لهذا الموقف وربما يكون ابن خلدون، وذلك فيما يتعلق بالمادية التاريخية وابن رشد فيما يتعلق بالمادية الجدلية⁽³⁾.

لقد كان ابن خلدون معروفا في العالم العربى حتى القرن الثامن عشر بصفته عالما، وكان يستخدم مؤرخا، ولكن لم يكن يعرف عالما اجتماعيا أو فيلسوفا للتاريخ حتى النصف الثانى من القرن التاسع عشر. وكما قيل في موضعه، فإن معارفه في المجالين الآخرين المذكورين أوجدت حماسا حقيقيا وصحيحا بين المؤرخين والمفكرين العرب في زماننا، وإن كان لهذا الإعجاب مشكلاته أيضا، ولعل أقل شيء في هذا الصدد هو التفكير بأن علم اجتماع ابن خلدون كان هو إمكانية الوحيدة لعلم الاجتماع العربى وأن فلسفته للتاريخ كانت صحيحة مثل

الحقائق المنزلة في القرآن، وقد تم كتابة هذا الرأي والدفاع عنه. وعلى الرغم من وجود مفكر نابغ مثل أنور عبد الملك، فإن بعضهم رأى أن الشيء الذي كان من الممكن إضافته لعلوم اجتماع ابن خلدون هو التحقق من أحوال - ظروف - حالات - معينة من خلال استخدام الطرق الحديثة للتحليل الخاصة بعلوم الاجتماع⁽⁴⁾.

ومن ناحية أخرى، كما شرحنا ذلك، فإن ابن خلدون كان قد دافع عن مبدأ المعرفة المادية والفيزيقية والاجتماعية للتاريخ. ولهذا فربما كان هناك توجه، في أكثر من مناسبة، يميل إلى اعتبار ذلك المبدأ والتحقيقات التاريخية لمؤلفه مبادئ للمادية التاريخية المعروفة - الخاصة - التقليدية في فكر كارل ماركس. ولم تكن نتيجة ذلك في صالح التطور الخاص بالفكر الاجتماعي والفلسفي التاريخي العربي الحالي، وكذلك لم تكن في صالح الفهم الصحيح والسليم لفلسفة كارل ماركس وإنجلز، وذلك بسبب أن العلاقات بين المادية التاريخية والجدلية ليست محددة بشكل دقيق في هذه الفلسفة، وكذلك لأن غير المتخصصين يستخدمون كلا التعبيرين على أن لهما معنى واحداً.

وفي حالة ابن رشد، فإن مفهومه عن الكون يعتبر مادياً بكل دقة، وذلك بالمعنى الأرسطي لذلك المصطلح. ولقد حمل ابن رشد المبدأ الذي اعتبر أزلية المادة ووحدتها وقابليتها للتشكيل والذي فحواه " أن أي شيء هو ذلك الذي في حالة بالقوة " حتى نتائجه الأخيرة؛ ولكن داخل حدود المبادئ العامة وللطريقة المنهجية لفكر العصور الوسطى. وعلى الرغم من هذا، لم يتخل ابن رشد عن صفته مؤمناً مسلماً، وقد كان كذلك بالفعل؛ وربما كان سيعترض على ما اتيمه به خصومه اللاتينيون من القرن الثالث عشر إلى الخامس عشر من إلحاد، وكذلك سيعترض - بنفس القوة - على ألوان النشأ الحالية التي تعتبره رائداً للمادية العلمية.

وأول من سقط في هذه الغواية الخاصة بالتفسير المادي الدقيق لابن رشد هو الأستاذ الممتاز عاطف العراقي، وذلك في كتابه «النزعة العقلية في فلسفة ابن

رشد» (القاهرة 1387/1967)، والمحاولة في مجملها عبارة عن تنقية منهج ابن رشد من أطروحاته وافتراضاته المهمة وذلك لجعله عقلانيا صارما، لدرجة تجعل من الصعب حتى على المدافعين القدامى عن ذلك التفسير مثل رينان وغوتيه أن يقبلوا بذلك. ولهذا كان من الضروري البحث عن طريقة ذكية: هل يمكن أن يكون لدى الإنسان مفهوما ماديا عن الكون ويكون في نفس الوقت مؤمنا صادقا بوجود قوة كلية؟ لقد أجاب محمد عمارة على ذلك بالإيجاب؛ وذلك في كتابه «المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد» (القاهرة عام 1391/1971). وبالطبع فإن هذه الإجابة لم تكن جديدة؛ لأن بعض الماركسيين الأوربيين والأمريكيين أعلنوا عن أنفسهم أنهم ماديون ومسيحيون في آن واحد. وأن الشيء الجديد يتمثل في أن محمد عمارة قد أكد أنه يوجد مفكر آخر كبير قد أجاب بنفس الإجابة وفي نفس القرن الثاني عشر: إنه ابن رشد والذي يمكن أن نفيد طريقته وفكره كنقاط انطلاق للجهود الفكرية المعاصرة التي ترغب في السير في هذا الاتجاه. ومن الواضح أن ابن رشد الذي نجده من جراء ذلك ليس لديه ما يحسد عليه بصدد التشنويات الشهيرة الخاصة بعصر النهضة والعصور الوسطى التي ألصقت به. وهذا بسبب الغموض الخاص بالمذهب الاسمي وحالة الحيرة الناتجة عن تطبيق المصطلحات الحالية على الفكر الماضي، على الرغم من أنه لا عمارة ولا غيره من المفكرين أو الشارحين العرب قد يكون قد وقع في ذلك، وأن الكتب نكتب أيضا ليقراها الجميع.

5- الفكر السياسي في أيديولوجية القومية العربية الإسلامية:

لقد وضعت القومية العربية الإسلامية - بجانب بعدها السياسي العملي - أيديولوجية خاصة بها، لا يمكن التقليل من أهمية بعدها الفلسفي. ومع ذلك، من المناسب أن نقدم بعض الملاحظات بصورة مسبقة لكي نفصل بشكل دقيق ما هو فكر بالفعل.

إن القومية في معناها الدقيق هي ظاهرة خاصة بالقرن التاسع عشر، وأن ما كان يوجد قبل ذلك هو الوعي بـ(وجود) الأمة، في البداية بالمعنى الخاص بالعصور الوسطى ثم بعد ذلك بالمعنى الخاص بالفترة من القرن السادس عشر إلى الثامن عشر. وسواء كان ذلك بوعي أو لا، فإن القرن التاسع عشر تبني مفهوم هيغل^(*) *Volkesgeist*، والذي قُدم من الناحية الاجتماعية من خلال مبدأ "الدولة - الأمة" أي اعتبار مؤسسة الدولة هي الممثلة للأمة. ولهذا ليس من الغريب أن يظهر مفهوم القومية، في بداياته، كأحد مبادئ الحركة الرومانسية من الناحية الأيديولوجية والعاطفية على السواء. وفي حالة العالم العربي الإسلامي ظهرت هذه الظاهرة بشكل متأخر ومعقد، وفي كثير من الأحوال مع الحالة الاستعمارية. ولهذا فإن الشكل الثقافي لتلك الظاهرة ما زال سارياً (موجوداً) حتى هذه الأيام. ومن ناحية أخرى، فإن الأسس الاجتماعية والثقافية للعالم الإسلامي لم تكن هي نفس الموجودة في العالم الأوربي والأمريكي في القرن التاسع عشر.

أ- ظروف أيديولوجية القومية العربية:

بحثت القومية العربية، في المقام الأول عن أصولها التاريخية وقد اتفق في هذا مفكرون وأيديولوجيون وسياسيون. ولا يوجد شك في وجود تلك الأصول سواء في الفكر الإسلامي أو الثقافة العربية. والأصل، من ثم، هو حقيقي من الناحية المادية، ولكن في بعض الأحيان يكون مزيفاً من الناحية الشكلية وذلك لاعتماده على تفسير له بعد وحيد وداخلي خاص بالخطاب التاريخي الإسلامي. ويكفي في هذا المجال مثالان: إسقاط وقائع اجتماعية على مفهوم الأمة بعيدة جداً عن الظروف الزمنية التي صيغ فيها ذلك المفهوم^(*)، واستخدام نصوص ابن خلدون وبشكل مبالغ فيه وبمعنى مختلف عن قصد المؤرخ المغربي الكبير.

(*) كلمة ألمانية تعني "الروح الوطنية".

ولقد وضع المفكرون الإصلاحيون الذين قاموا بعملية التجديد بنية أفكارهم القومية على الطريقة الرومانتيكية تقريبًا. وبعد حرب عام 1914/1918م، وفشل القومية العربية في مرحلتها الأولى، ظهرت أيضًا أيديولوجية الاشتراكية بدرجة كبيرة أو صغيرة. والصراع الأيديولوجي الداخلي حدث في الفترة ما بين 1919، 1930 تقريبًا، حيث يمكن أن يلاحظ في البداية زيادة معتدلة في تأييد فكرة الجامعة الإسلامية، ونوع من التوازن بين القومية العربية والقومية الوطنية (المحلية)، وقد أدت معرفة أفكار اشتراكية حقيقية أو مزعومة إلى تعقد كل ذلك. ولقد قادت حرب 1939 - 1945م، كلا من القومية السياسية والأيديولوجية إلى حالة صراع قوية جدًا. وفيما يهتما هنا، فإن أيديولوجيات التحرر القومية - الوطنية ضغطت على الفكر في اتجاه أكثر دقة، وكان أفضل نتائج ذلك هو الاستقلال السياسي للعالم الإسلامي. ومع ذلك، استمر جزء من العالم الإسلامي في هذا الوضع ولم يتم بعملية النقد الضرورية لوزن أو معرفة قيمة النماذج الاجتماعية التي تم فرضها في الفترة الاستعمارية، وكذلك للظروف التي تقوم على أسس غير عقلانية مثل مبدأ عدم إمكانية إعادة ترسيم الحدود الموروثة للدول. ولقد قام بهذه المراجعة النقدية المفكرون الذين تميزوا بنظرة عميقة والمستقلون، ولكن وجدوا صعوبات كبيرة ولجأ بعضهم إلى الهجرة قبل ذلك أو بعد ذلك.

ب- التوجهات المبدئية للقومية الأيديولوجية :

وإذا تركنا جانبًا الفكر القومي الخاص بمنظري عملية التجديد، والذي سبق أن حللناه، فإن بعض المؤلفين المذكورين في فقرات أخرى فتحوا مجالات الأيديولوجية القومية في القرن العشرين. فمثلاً، فكر كل من أمين الريحاني وطه حسين بشكل متحرر، وقد واجه طه حسين صعوبات شخصية بسبب دراساته الأدبية، والتي تجددت عند نشر كتابه « مستقبل الثقافة في مصر » (القاهرة عام 1363/1944). أما ساطع الحصري (1297/1880 - 1388/1969)، فقد عمل في اتجاه أكثر دقة وتحديداً وكان يتمتع بتكوين تقني علمي ممتاز وهو ما أنقذه من

بعض المشكلات السياسية. كذلك كان قومياً عنيداً ومنظماً. ويتسم فكره بالوضوح والتحديد؛ حيث يرى أن القومية ضرورية جداً لوحدة الأمة العربية واستمرارها وتنميتها. ومن ثم، فالقومية العربية تأتي في المقام الأول، ولهذا سوف يضع عنواناً لأحد كتبه « العروبة أولاً»، والأمر الثاني هو الوطنية الدقيقة، ولكن علينا أن نعرف ماذا تعني: "ما هي القومية"، وفي النهاية يأتي تحليل الأحوال - الظروف - الشكالية (اللغة والأدب) والمادية (وهي السياسية).

وأما دور سلامة موسى (1304/1887 - 1377/1958) في التوجه نحو الاشتراكية فقد كان مهماً جداً. حيث كان يعرف بشكل جيد الأيديولوجيات الغربية مثل التطورية "النشوء والارتقاء" والخاصة بنيتشه، ونشر الاشتراكية في مصر. ولكن بصورة عامة، فإن هذا الاتجاه لم يلق الزواج أو الانتشار الذي حققته كل من الاشتراكية العربية والماركسية، وسيتم تحليلهما فيما بعد. وربما مثل فكر أنطون سعادة (مات عام 1368/1949) الفكر الحقيقي في الاتجاه الاشتراكي بشكل كبير، على الرغم من أن مصطلح الاشتراكية الخاص بـ "الحزب القومي الاشتراكي السوري" الذي أسسه لم يتجاوز كونه اسماً بسيطاً. وقد ظهرت الاشتراكية أيضاً في أفكار ميشيل عفلق، ولم يتجاوز موقفه زعيماً لحزب البعث في مرحلته الأولى القومية الضيقة، وقد كانت عملية إضافة اسم الاشتراكية عبارة عن أمر شكلي، وعلى كل حال، فيما بعد عام (1389/1970) صحح عفلق أيديولوجيته بشكل أكثر دقة، حتى وإن لم يقل مطلقاً: إن ذلك كان عبارة عن استدراك أو تصحيح.

ج- الأسس المادية للفكر القومي:

من الناحية التاريخية، تميزت أيديولوجية القومية العربية في بداياتها بتفضيل الحصول على الاستقلال على القضايا الاجتماعية. أما فيما بعد، فقد تحررت عملية العرض التقني الجاد تماماً من ذلك الموقف. لكن على أية حال، لا ينبغي الخلط بين الفكرة السابقة والفكرة الماركسية الخاصة بتفضيل الناحية العملية على النظرية إلا في حالة المفكرين الماركسيين الحقيقيين. إن هذا المفهوم يقود إلى تفادى تحليل

الأشكال السياسية المحددة أو الحد من ذلك، وذلك تبعا لكل حالة، وكذلك يقود للتأرجح بين (المحافظة على) القاعدة الاجتماعية التقليدية والرغبة في التجديد؛ وذلك مع وجود خطر الوقوع في نزاعات ومواجهات محلية. وإذا ركزنا تحليلنا على الأسلوب، فإن الجدل الأيديولوجي كان ذا شكل توفيقى، باستثناء بعض الحالات. وفي حالات معينة، كان الأمر عبارة عن الطريقة الشخصية للمنظر الأيديولوجي. وفي أحيان أخرى، يمكن ملاحظة نوع من المسؤولية غير المعلنة. فمثلاً، في حالة إدانة الأمراض الاجتماعية، فإن العدو المدان دائماً هو تأثير الأيديولوجية السياسية الاستعمارية، وهذا صحيح، ولكن، على العكس، ليس معتاداً أو شائعاً إدانة سبب بقائها من الناحية العملية بعد انتهاء مرحلة الاستعمار، وهذا - في كثير من الأحيان - بسبب مصالح الأنظمة السياسية للدول العربية والإسلامية.

ومن ناحية أخرى، يتم الخلط لدى كل أولئك المؤلفين - الذين لم يقوموا بشكل مسبق بتحليل معرفى متماسك، بين تغيير الأفكار الحديث عن موضوعات شائعة. ولهذا وفق بعض المفكرين الذين تعلموا بعد الاستقلال أمورهم مع الحالة السياسية الجديدة وعرفوا مفهوم الأمة والقومية والعروبة... الخ بالشكل الذى يتناسب مع الحالة المحددة، وفي هذا الصدد ذكروا كعلامات على الهوية (الوطنية) أصولاً تاريخية بعيدة جداً، ولم يكن ذلك دائماً بشكل صحيح. وأيضاً تخطى أغلب الأيديولوجيين القوميين عن المفهوم الخطير "العرق أو الجنس" الخطير، واستبدلوا به فى بعض الحالات ما أطلق عليه أنطون سعادة "سلالة"، وعادة لا ينتبه غير المتخصصين إلى عملية تحديد معانى تلك المفاهيم أو التخلّى عنها فيما بعد.

إن العلامات العامة للهوية تسود - عادة - بين أنصار الاتجاه المحلى - أى الوطنية بمفهومها الضيق. وأول تلك العلامات المعترف بها بشكل عالمى هى اللغة العربية كشيء عالمى، وإن كان بعض المفكرين قد يميل إلى الأشكال العامة، وآخرون قد يميلون للأشكال الخاصة باللهجات. والعلامة الثانية هى الأدب والفن، حيث يوجد جدل حول التوازن بين التراث والأشكال الجديدة. أما العلامة الثالثة فهى

الإسلام باعتباره عمودًا فقريًا أساسيًا للجماعة الاجتماعية، وفي هذا الصدد يوجد إجماع حول دور الإسلام الاجتماعي والثقافي، وفي حين لا يوجد مثل ذلك في الجانب الملى، وقد ازداد هذا الأمر - حاليًا - خطورة بسبب ازدهار الأصولية الإسلامية. أما العلامة الرابعة والأخيرة من تلك العلامات ذات الطابع العام فهي الخاصة بأهمية الأرض والالتزام بها، وقد كان هذا الأمر نتيجة لمشكلات تاريخية واستعمارية، وازداد تعقدًا بعد إنشاء دولة إسرائيل وما ترتب على ذلك. أما علاقات الإنتاج، والتي يوجد العديد من الأشكال لفهمها، فتظهر في الفكر الأيديولوجي والاقتصادي القومي بأشكال معقدة جدًا ومتناقضة ومتغيرة، سواء تم النظر إليها من وجهة نظر قومية أو إقليمية أو محلية وذلك بسبب المشكلات التقنية والاقتصادية الناتجة عن الخروج من النظام الاستعماري والاستقلال، وكذلك بسبب تأثير مفكرين يعرفون الماركسية، أو الذين قد يصدق عليهم هذه التسمية أو هذا الوصف^(١).

هوامش الفصل السادس

١- على سبيل التمثيل فقط للمشكلات القانونية الموجودة في الدول الإسلامية، انظر مقالِي التالي:

"La dicotomía ciudadano-persona en los países del Magreb (Argelia; Marruecos y Túnez". en *Anuario jurídico y económico escurialense*. San Lorenzo de El Escorial, 26 (1993). Homenaje a Fr. José López Ortiz, vol. I, pp. 381'401.

٢- إنني أكتب هذا من خلال معلومات كافية؛ فمنذ أكثر من أربعين عامًا وأنا أحضر العديد من المؤتمرات حول الفكر الإسلامي، ولقد زرت العديد من جامعات الدول العربية الإسلامية، ولقيت محاضرات ودورات دراسية فيها، وفي أكثر من مناسبة اضطررت إلى أن أرفض هذا الموقف، وفي إحدى المرات في الجزائر (1978) حالفني التوفيق وذلك عندما استخدمت لهجة ساخرة، ولقد لاحظت ذلك من خلال النجاح السريع الذي حققته كلماتي.

٣- منذ حوالي ثلاثين عامًا، وفي مقابل عملية التبسيط المفاهيمي أو الأيديولوجي للماركسية واللينينية، أكدت على ضرورة فصل الأفكار الأصلية للمادية التاريخية السائدة في فكر كارل ماركس عن الفكر الجدلي السائد لدى إنجلز، وإن كان التعاون الأخوي والذكي بينهما جعلًا أفكار كل منهما قد تنسب بشكل عام إلى أصل واحد.

٤- لقد اشتركت في العديد من الحوارات في الدول العربية حول ابن خلدون، وقمت بإلقاء محاضرات في تونس والرباط حول هذا المفكر الكبير، وفي مناسبتين وأمام جمهور كبير جدا. وعندما عبرت، وأمام الفاهمين، عن تحفظاتي حول التعميم الذي تم حديثًا لأفكاره لم أجد ذلك الترحيب الحار.

٥- كما قد أُشير في الفصل الأول من هذا الكتاب، فإن مصطلح " أمة " يكون صعبا جدا، ويمكن أن يكون نفس المصطلح له أصل آرامي. والأمة السابقة على الإسلام لا يوجد بينها وبين الأمة الحالية أى أوجه توافق حيث تختلف عنها تماما. وقد حاول النبي تكوين أمة تشمل اليهود والمسيحيين والمسلمين فى المدينة ولكنه لم ينجح فى ذلك، وذلك بالدرجة الأولى، بسبب معارضة اليهود وانتقادهم. وحالياً يستخدم هذا المصطلح بشكل خاطئ، حيث يشار به سواء إلى كل الأمة أو للدول- الأنظمة - السياسية المحددة.

٦- انظر الكتاب التالى:

Cfr. C. Ruiz Bravo-Villsante, *La controversia ideológica nacionalismo árabe-nacionalismos locales*, Madrid, 1976.

مراجع الفصل السادس

Bibliografía

1314. Abd al-Maieik, A., *La pensée politique arabe contemporaine*. Paris, 1970.
1315. Idem. *La dialectique sociale*. Paris, 1974.
1316. Amin, S. H., *Islamic Law in the contemporary World, introduction, glossary and bibliography*. Glasgow, 1985.
1317. 'Aqqad, S. H. *Al-Falsafa al-qur'aniya*. El Cairo, 1377/1956.
1318. Attas, S. M. N. al-, *Islam secularism and the philosophy of the future*. Londres, 1985.
1319. Bihishti, S. M. H. y M. J. Bāhunar. *Philosophy of Islam*. trad. inglesa. Accra, 1982.
1320. Charnay, J. P., *La vie musulmane en Algérie d'après la jurisprudence de la première moitié du XX^e siècle*. Paris, 1965.
1321. Doi, 'A., *Sharī'ah in the 1500 century of Hijra: problems and prospects*. Londres, 1981.
1322. Idem. *Sharī'ah: the Islamic Law*. Londres, 1984.
1323. Estévez Brata, T. M., *Derecho civil musulmán*. Buenos Aires, 1981.
1324. Expósito, J. L., *Women in Muslim family Law*. Syracuse (USA), 1982.
1325. Fāsi, S. 'A. al-, *Maqāsil al-šarī'a*. Rabat, 1383/1963.
1326. García Gómez, E., *Tāhā Ḥusayn. Los días. Memorias de infancia y juventud*. Valencia, 1964.
1327. Ghersi, E., *I movimenti nazionalistici nel mondo musulmano*. Padua, 1932.
1328. Haini, S. G., *Arab nationalism. An anthology*. Berkeley-Los Angeles, 1964.
1329. Ḥakīm, T. al-, *Taḥṭa Samis al-fikr*. 4.^a ed., El Cairo, 1373/1954.
1330. Ḥamdān, G., *Šajsiyya Mišr Dirāsa fī abqariyat al-makān*. 4 vols., El Cairo, 1400-1404/1980-1984.
1331. Ḥamid, E., *Modern Islamic Political Thought*. Londres, 1987.
1332. Ḥusayn, T., *Fi-l-adab al-fāhili*. 2.^a ed., El Cairo, 1346/1927.
1333. Idem. *Al-Ayyām*. El Cairo, 1383/1963.
1334. Ḥusri, S. al-, *Al-'Urība awwalan!*. 5.^a ed., Beirut, 1384/1964.
1335. Idem. *Mā hiya-l-qawmiya?*. Beirut, 1378/1958.
1336. Idem. *Ḥawla-l-waḥdat al-taqdīmiyat al-'arabiya*. Beirut, 1378/1958.
1337. 'Ammara, M., *Al-'Urība fī-l-'asr al-ḥadi*. Beirut, 1386/1966.
1338. Khoury, P., *Une lecture de la pensée arabe actuelle: trois études*. Munster, 1981.
1339. Laroni, A., *L'ideologie arabe contemporaine*. Paris, 1970.
1340. Idem. *La crise des intellectuels arabs. Tradicionalismo ou historicismo*. Paris, 1974.
1341. López García B., *Política y movimientos sociales en el Magreb*. Madrid, 1989.
1342. Martín Muñoz, G. (ed.), *Democracia y derechos humanos en el mundo árabe*. Madrid, 1993.
1343. Martínez Montávez, P., *Introducción a la literatura árabe moderna*. 3.^a ed., Madrid, 1985.
1344. Idem. *Literatura árabe de hoy*. Madrid, 1990.
1345. Milleot, L., *Introduction à l'étude du droit musulman*. Paris, 1981.
1346. Munawwar, M., *Iqbal poet-philosopher of Islam*. 2.^a ed., Lahore, 1985.
1347. Ruiz Bravo-Villasante, C., *La controversia ideológica nacionalismo árabe-nacionalismos locales*. Madrid, 1976.
1348. Idem. *Un testigo árabe del siglo XX: Amīn al-Rīḥān, etc.* int. y trad. española. 2 vols. Madrid, 1993.
1349. Youssef, *Madakkirāt Tāhā Ḥusayn*. Beirut, 1387/1967.
1350. Yīdī, Ḥusayn al-, *Naqāṭ kitāb fī-l-šīr al-fāhili*. El Cairo, 1342/1923.

الفصل السابع

وصول الفكر الأوربي المعاصر

ورد فعل الأصولية

1- وصول الفكر الأوربي المعاصر

أ- الظروف الاجتماعية والتاريخية فى عملية الوصول:

أشرنا، عدة مرات عند الحديث عن فترة التجديد منذ بداياتها حتى هنا، إلى مصطلحات وأفكار وأيديولوجيات قادمة من العالم المعروف بالغربى. ولهذا نرى أنه من المناسب أن نذكر أنه على الرغم من الفشل السياسى الداخلى وأخطاء الاستعمار، تلقى الكثير من المفكرين الشباب المسلمين تعليمهم فى أوروبا فى الفترة المعروفة بما بين الحربين 1919/1939، ودرسوا الفكر الأوربي الخاص بتلك السنوات، مثل الوضعية الجديدة والظاهراتية والشخصانية والماركسية. كذلك، درس الأساتذة الإنجليز فى بغداد وكلكتا والقاهرة، وأقرانهم الفرنسيون فى الجزائر وبيروت ودمشق والرباط وتونس نفس الاتجاهات الفكرية. وكذلك كانت الكنيسة الكاثوليكية، من خلال جمعياتها الدينية وبخاصة الدومينيكان واليسوعيين، تدرس الروحانية والشخصانية والبحث العلمى فى فلسفة العصور الوسطى. ولهذا ليس من لغريب أن يستوعب المفكرون المسلمون الأصغر سناً والأكثر انفتاحاً الأفكار القادمة من تلك التيارات الفلسفية الأوروبية.

وخلال حرب 1939/1945، انضم بعض المفكرين العرب إلى حركات المقاومة، وإن كان ساسة أوروبا قد انتهى بهم الأمر إلى أن خدعوا وخيَّبوا ظنهم وذلك عندما أيدوا إصلاح النظام الاستعماري أو استمراره. وذلك تبعاً لكل حالة.

ولقد احتج مفكرون روحانيون أو وجوديون وماركسيون ووضعيون مثل كامى وجاسبرس وماريتين، ومارسيل ومرلو- بونتى، ومونيير ورسل وسارتر وآخرون كثيرون احتجوا على الاستعمار واشتركوا بشكل نشيط فى محاربته. ولقد كانت الفلسفة الوضعية، من بين كل الخيارات الفلسفية المشار إليها سابقاً، الأقل والأسوأ استيعاباً، فى حين أن الوجودية والماركسية والشخصانية كانت أفضل الفلسفات استيعاباً، لكن كل هذا كان يجب أن يتجاوز مجهود الجيل السابق.

ب- المحاولات التوفيقية:

لقد كان الجيل السابق ينطلق من معرفة نسبية للفكر الأوروبى السابق على 1939. والبعض يعتبر أن أول من أدخل الفكر الأوروبى المعاصر فى الإسلام هو محمد إقبال، لكن استخدام بعض أفكار المذهب الروحى الفرنسى فى نهاية القرن التاسع عشر أو أفكار بيرجسون - مثيلاً فعل إقبال - كان لها معنى توفيقى أكثر من أى شيء آخر، وكان دائماً من أجل خدمة فكرة التجديد.

لقد كان إقبال مفكراً حاد النكاء وواعدا ومتفائلاً، وكان يرى أنه من الممكن خلق إنسان إسلامى جديد ومجتمع أخوى متسامح. وربما لو امتد العمر بإقبال لسنوات أخرى لكان قد تأكد من فشل سياسة الزعيم الباكستانى (محمد على) جناح، الذى حاول الاعتماد على أفكاره السياسية. وهذا الموقف أغوى- أغرى- الكثير من الدارسين المسلمين الذين تعلموا فى مراكز جامعية أوربية واقتربوا من أفكار الروحانية المسيحية، حيث أدهشهم تسامح دراسات أسين بلاتويس عن ابن عربى ودقتها العلمية، ودراسات ماسينون عن الحلاج، لكن خطر التلقيق كان لا يمكن تجنبه.

وكمثال على ذلك، يمكن الإشارة إلى محمد كامل حسين، الذى نشر عام 1954 كتاب «قرية ظالمة»، حيث حاول القيام بعملية مزج بين الأفلاطونية الجديدة المعتدلة والأديان الإبراهيمية. حيث يرى أن المبادئ الثلاثة التى تحرك النشاط الإنسانى هى: الحياة والعقل والضمير. فالأول وهو الحياة تحرك دوافع الإنسان.

والثاني وهو العقل يقود الإنسان إلى العلم؛ والثالث: الضمير يضيئ سلوك الإنسان بشكل مستقيم. وتعتبر الممارسة الفردية والجماعية ممكنة فقط إذا تم الفعل من خلال الفكر العقلاني الذي جعله الضمير المضيئ في حالة من الاعتدال.

لكن مقابل المحاولات التلقيفية ظهرت، منذ بداية القرن، شخصيات حاولت استيعاب الفكر الغربي المعاصر بطرق أخرى.

ج- المذهب التطوري - النشوء والارتقاء:

يعتبر الفكر التطوري "النشوء والارتقاء" "evolutionism" هو حجر الزاوية - الغنصر الأساسي - لفكر شبلي شميل (1277/1860 - 1336/1917). وقد قام شميل بترجمة بعض مؤلفات بوشنر إلى اللغة العربية. وقد تأثر شميل بأفكار داروين وهيكل Haeckel وهكسلي وسبنسر. وتبعًا لتلك الأفكار اعتبر شبلي شميل الواقع الوحيد الأساسي - الجوهرى - هو المادة الأزلية والوحيدة، وإن تطورها يظهر في التجسد أو التحدد في كائنات تكون في كل مرة أكثر تعقيدًا حتى تصل إلى تلك الكائنات التي تستطيع التفكير والتأمل، وتكون أصلًا لسلوك أخلاقي. ومن ثم، تعتبر العلوم البيولوجية هي أساس كل علوم الإنسان. ويرى - بعد وضع - هذه المبادئ الخاصة بالتطور - أن على المجتمع أيضًا أن يتطور وذلك بأن يكيف نفسه مع الاحتياجات الاجتماعية؛ والأيدولوجيات، وحتى المؤسسات يجب أن تسير وفق المعنى العام للتطور. أما الدين فقد كان عنصرًا إيجابيًا للتطور الإنساني وذلك قبل أن يجعله الاتجاه التقليدي مؤسسة قائمة، ولهذا لا ينبغي عليه أن يعارض التقدم العلمي وجيود التطور الاجتماعي والحرية الإنسانية.

إن موقف شبلي شميل الواضح والحاسم لم يكن في وسعه أن يتجنب الهجمات القاسية من دارسي الفلسفة الكلامية من المسلمين، كما أنه لم يلق نجاحًا كافيًا في عالمه الفكري. والذي حدث في هذا الصدد هو أن مذهب التطور "النشوء والارتقاء" قد قبل - حاليًا وليس في ذلك الحين، أي فترة شبلي شميل - بعض

الإضافات واجتيد - من خلال التخلي عن أيديولوجيته المادية - لينضم إلى الفكر الإسلامي العام وقد ساهم في تقدم الفكر الإسلامي، سواء في الجانب النظري أو الجانب العملي الاجتماعي.

د- المذهب التاريخي:

إن ما يعرف - عادة - بالمذهب التاريخي، بالإضافة إلى أصله عند هيجل، هو تفسير ديلثي Dilthey وتأثيره في مفكرين مثل خوسيه أورتيغا أي غاسيت، والذي يتسم فكره بالتعقيد الشديد. وفي العالم العربي، تعتبر الصياغة التي أدخلها محمد تازيروت إحدى الصيغ الخاصة بالمذهب التاريخي. ولد تازيروت عام 1316/1898، في إقليم كابيليه Kabilia (القبائل)، وكان مدرسا للغة الألمانية في فرنسا حيث ترجم إلى الفرنسية كتاب «تدهور الغرب» لشبنجلر الذي كان مشهورا في ذلك الحين. وقد كتب تازيروت Tazirut تحت تأثير تفسير المذهب التاريخي تاريخا عاما كبيرا عن المفاهيم المختلفة للإنسان، وقد نشر في خمسة أجزاء في الفترة ما بين 1955 - 1960م.

وتبعاً لتازيروت، فإن التقدم يسير وفق خط مطرد بدءاً من الشعوب الأسبوية إلى النظرية الخاصة بالوجود السلمي المشترك بين المعسكرات السياسية الكبرى الذي ظهر بعد الحرب الأخيرة. وتبعاً لتحليله، فإنه في الطريق التاريخي للتطور وجدت طريقتان علميتان مختلفتان: الطريقة الغربية، وقد تمثلت في التوسع في استخدام القوة وبلغت ذروتها في شكل الاستعمار الرأسمالي وتهدف إلى المحافظة على الأحوال الاجتماعية الحالية السائدة. أما الطريقة الشرقية، فعلى العكس، فضلت طريقة الاستيعاب - الاحتواء - الاندماج. وبهذه الطريقة استطاع الإسلام الاستفادة من الإسهامات الثقافية لشعوب أخرى، بل وأكثر من هذا أنشأ نماذج جديدة انطلاقاً من الشعوب التي تم إدماجها. ومن ثم، فإن على الإسلام الحالي أن يقبل كل الحركات التي خرجت منه. وإن للرسالة القرآنية مجال عمل أكثر اتساعاً من الذي تم قبوله عادة والذي يتمثل في كل من الجانب الديني والخصائص

الاجتماعية. لقد تم دائما قبول هذا المفهوم، مع التوضيحات والتدقيقات الخاصة به، من قبل جماعات المفكرين الذين يعتبرون الإسلام - في المقام الأول - نوعا من التميز الثقافي. ومن ثم، نظرت القطاعات التقليدية أو المحافظة إلى هذه الآراء بريية وشك واعتبرتها خطرا على الإسلام.

ولا يمكن اعتبار تازيروت الأصل الوحيد لهذا الفكر، فقد كان لدى مفكرين آخرين هذه الآراء وقد تلقاها بعضهم في المراكز الثقافية الغربية. وفي كل الأحوال، فقد بدأت عملية تبرير جدلية للفصل - ما يمكن اعتباره عملية جدلية لتبرير الفصل - بين العالم الديني من ناحية والعالم الاجتماعي من ناحية أخرى وكذلك نشر الديمقراطية في الحياة السياسية وتحقيق العدالة الاجتماعية، وكل هذا حدث داخل الإسلام وبدون قطع العلاقة مع المبادئ الدينية الأساسية. وقد كان ذلك هو الطرح الذي أكد عليه الشيخ خالد محمد خالد، بعد نهاية الحرب بوقت قليل، والذي من خلال تقديمه البسيط والمخفف ولهجته الإعلامية أثر في جزء من الشباب المسلم المثقف.

وعلى الرغم من أن المواقف قد تكون كثيرة ومتنوعة فإنه يمكن أن نبرز موقف جميل صليبا، وكان أستاذا في جامعة دمشق. ويتمثل موقفه في أنه رأى ضرورة الانطلاق من معنى مفتوح للإسلام وتساءل: هل يمكن إثراء الإسلام وتجديده من خلال إسهامات الفكر الغربي؟. وقد أجاب بنعم، لكن من الصعب جدا تنفيذها، وليس ذلك في الخمسينيات؛ بل وحتى في أيامنا هذه. ومن هنا فإن العديد من المحاولات للقيام بصياغة إسلامية ربما تكون قد فشلت وذلك لعدم كفايتها أو لتعرضها للاضطهاد أو لكونها كانت خفية. فبعض المحاولات - تحت حماية التقدم الاقتصادي - فشلت لأنها وجدت نفسها في حالة صراع مع السياسات المحددة للدول الغارقة في الدكتاتوريات الخاصة بمرحلة التنمية أو التسلط الذي مارسته النخبة التنويرية، في حين أن المحاولات الأخرى فشلت لأنه تم إسكانها بوسائل حسنة أو سيئة.

د- الشخصانية Personalismo:

إن الوضع السابق يفسر النجاح المبذول الذي لاقته نظرية الشخصانية الإسلامية للأستاذ/ محمد عزيز الحبابي ثم توقف انتشارها فيما بعد. درس الحبابي في باريس واعترف بدور فكر بيرجسون، وقد خصص أحد كتبه لدراسته ودراسة فكر مونير¹ Mounier. وإن السرعة التي ظهرت بها التقالعات الفلسفية وأيضاً السرعة التي اندثرت بها في الفترة من 1965- 1980، لا تسمح لشباب اليوم فهم دور مونير في فترة الأربعينيات. لقد كان الحبابي مؤمناً صادقاً وصاحب رسالة ورجل مقاومة والتزام، وكان أيضاً نموذجاً للشباب الدارسين المسلمين الذين كانوا يريدون أن يوفقوا بين إيمانهم الإسلامي ووطنيتهم الشرعية وبقائهم في الحرية والتقدم والعقل. ومن هذا الموقف انطلق الأستاذ الحبابي الذي كان يعتبر أن فكره ينبع من مصدرين كبيرين: الحقائق الأساسية للإسلام، ومجهود الفكر العقلاني. والحقائق الإسلامية يجب أن تفهم داخل تطورها الجدلي، ولكن على أن ترى من خلال تحليل كبار المفكرين العالميين. أما الثانية: وهي مجهود الفكر فيجب أن تتمتع بقاعدة واقعية عميقة. إن كون الإنسان شخصانياً ليس معناه التخلي عن البعد الاجتماعي الحقيقي، أن الشخصانية تستلزم وعياً واضحاً بالوضع الحقيقي الإنساني.

إن الحالة الأساسية لوضع الإنسان هي ارتباطه بالزمان، وهو شيء ليس موضوعاً - مفروضاً أو مفتوحاً، وإنما هو عنصر مكون دائم للإنسان بصفته فاعلاً. وعند الحديث عن (ضرورة) المحافظة على حقوق الفرد- الشخص، فلا يجب أن يفهم ذلك من خلال معنى جامد. "إن المحافظة بها عوامل تغيير أكثر مما بها من عناصر لليوية". ولهذا فإن محاولته تهدف إلى تحقيق استقلال الفرد الشخصي داخل الوضع الاجتماعي للعالم الإسلامي. كان الحبابي يرى أن ذلك الاستقلال يمكن أن يكون مضموناً بشكل أفضل في العالم الإسلامي لأنه لم يقبل بشكل كبير وجود ثنائية: "الجسد- الروح" مثلما حدث في الغرب، وإن المسلم يكون

(¹) Emmanuel Mounier (1905-1950).

أقرب إلى جسده من المسيحي. ولهذا، فإن "الأنا" الخاصة بالفرد تظهر ضئير الذات، لكن داخل بنية اجتماعية تحمي الإنسان، وكذلك يحمي ذلك الفرد تلك البنية الاجتماعية. وبدون مجتمع لا يوجد أفراد، ولكن بدون أفراد على وعي بكونهم أفراداً لا يوجد مجتمع حقيقي. إن الإنسان يمكن أن يحقق ذاته فقط من خلال حياة كاملة أى وجود كامل وهو ما يستلزم حدوث تكامل بين ما هو اجتماعي وما هو إلهي- رباني. وبهذه الطريقة فقط يمكن أن يحقق الإنسان المسلم ذاته وبهذه الطريقة فقط يمكن أن يتم إثراء الإسلام بإسهامات الفكر الذي استنبطته التيارات الفلسفية الأوربية الكبرى.

ومع ذلك، فلكي ندرك مفهوم الحبابي يجب أن نبدأ بالتأكيد على أنه ليس عبارة عن تابع بسيط لمونير، وليس سبب ذلك أنه له أدنى تحفظ على المفكر الفرنسي، وإنما لأن الحبابي ربما كان سيحس أنه قد فقد ذاته فهو مواطن من أمة محتلة، وينتمي لمونير، رغب في ذلك أو لا - غصباً عنه، للأمة التي تقوم بعملية الاحتلال. ولقد اعترف لي هو بذلك (في مايو عام 1980). ولعل هذا أيضاً سبب تركه سنوات طويلة تجرى بدون التعمق في الخط الشخصاني. وإن الحياة الفكرية الشجاعة للفترة من 1373/1954 - 1385/1965، كانت تبدو قد انطفأت وأصبحت كئيبة، وحماسه الإنساني بدا أنه قد فتر. وإن الذين شاركوه في نشر كتاب *Le Monde de demain* «الدار البيضاء 1980»، وصل بهم الأمر إلى أن يقولوا: "إن رسالة الحبابي كانت تبدو منذ اثني عشر عاماً في حالة توقف مؤقت (يتجاوز إطار الكتب الأوربية)" ولكن الأمر لم يكن هكذا وإنما كان نوعاً من النضج.

في عام 1404/1984، عندما رغب الحبابي في أن يفكر (يعبر عن) بصوت عالٍ عن فكره في حوار بملتقى فيينا اكتشف أنه قد تجاوز المرحلة الإنسانية الشخصية، وأنه كان قد تعمق في نوع من الإنسانية الجامعة. ولكي يعبر الحبابي عن نظريته الأيديولوجية الجديدة متجاوزاً الشخصية الواقعية البسيطة لجأ إلى المصطلح الجديد: "demanisme". وقد ترجم كلمة الغدية وأيضاً الفجر

العريبتين بالمصطلح الفرنسي المذكور. وإننى أجد الجرأة فى نفسى أن أطلق على فكر الحبابى الجديد "فكر شروق الإنسانية الكاملة الجديد". هذا الفكر يتمثله الحبابى فى ظهور نوع جديد من الإنسان: إنه الإنسان الخاص بالعالم الثالث الترانسندنتالى "الدائم والمهم" وذلك ليميزه عن الإنسان الراهن للعالم الثالث السياسى. إن العالم الثالث هو حالة مراهنة حقيقية: وليس الأمر عبارة عن توتر سياسى بحث، محض، وإنما هو أمل إنسانى مخلص. وإذا استطاع الإنسان أن يعيد لحياته طمأنينتها ويتخلى عما بها من القلق سيكون من الممكن عودة جديدة للإنسانية الكاملة. إذن فالأمر ليس عبارة عن التنمية الروتينية والتقليدية التى قادت الإنسان إلى هذا المازق الذى ضاع وغرق فيه الإنسان اليوم، وإنما فى استبدال التنمية بالتنشيط أو الدفع. وهذا لا يعتبر ممكناً بدون الفلسفة الغدية، فهى فلسفة الشروق الإنسانى الجديد الدائم، وكذلك هى فلسفة إعادة كينونة الإنسان وليس إعادة لقولبته. لأن "مصير حضارة المستقبل يعتمد على درجة العالمية التى تكون لدى الإنسان الذى تحدثه تلك الحضارة". لقد كتب الحبابى ذلك شعراً - فى السابق - ووضع له نماذج فى قصصه القصيرة الجميلة التى نشرها بعنوان "قضمة فى الحديد"⁽¹⁾:

(Bocado en el hierro)

ف- الوجودية:

إن أزمة الضمير الكبرى التى تمثلت فى حرب 1939/1945 وعواقبها وجدت خير معبر عنها فى الفكر الوجودى. ونحو عام 1950، كان يمكن التساؤل، وذلك إذا قلنا القول الرومانتيكى، من هو الذى ليس بوجودي؟ هذه الحركة، وهى الأولى فى وقتنا هذا الذى له "موضته" الخاصة به - وذلك من خلال رقصات وحركات وإشارات وموسيقى وإيقاعات وملابس مميزة - سوف تعاني فيما بعد من ضربات عملية نقد مخربة وقائلة. ويمكن القول: إن التقديس السابق والإدانات التالية وكذلك عملية النسيان الحالية لا تعتبر منصفة، وربما كان من الضرورى القيام بعملية مراجعة قريبة. فالصحيح هو أن الوجودية كانت هى الفلسفة السارية

فى السنوات التالية للحرب العالمية الثانية. وقد أحس المفكرون الإسلاميون الذين كانوا شبابًا فى ذلك الحين بجاذبية خاصة نحو ذلك الفكر، حيث كانت توجد أقلية تابعة لخط بيرديف، وجسبرس، ومارسيل Marcel وويل Wihl. أما الأغلبية فقد تبنت موقف سارتر وقد ترجمت بعض مؤلفاته إلى اللغة العربية^(٢). وللأسف ونظرا لأن الأمر كان عبارة عن موضة وليس طريقة منهجية، ولو حدث ذلك لكان هو الأمر الصحيح، ثم فتر الحماس والمقالات التى نشرت فى الجزائر وبغداد وبيروت والقاهرة ودمشق والرباط وتونس إلخ حيث كان يتم فيها تقديم الوجودية كآخر فلسفة محررة للغرب. ومن بين كل الأسماء التى اشتهرت مع الحركة الوجودية يجب أن أذكر الاستاذ عبد الرحمن بدوى.

ويمكن القول: إن بدوى كان آخر علماء الدراسات الإنسانية فى العالم العربى الذين تلقوا تعليمًا متقنًا (عميقًا) فى النصف الأول من القرن العشرين⁽³⁾، لقد أصبح اليوم من الصعب أن يحيط الإنسان بالكثير من المعارف. لقد كان لبدوى معرفة عميقة بالفكر الإسلامى، وكان باحثًا لا يكل، وموفقًا ويملك التقنيات العلمية، وكاتبًا ممتازًا سواء فى اللغة العربية أو الفرنسية، بالإضافة إلى ذلك، فهو مفكر أصيل⁽⁴⁾. ولكى نفهم قيمة ذلك المفكر من المناسب أن نذكر أن أبحاثه الأولى ذات التوجه الوجودى نشرت قبل نشر مؤلفات سارتر. وإن ثقافته تتطوّر من هيدجر وكيركجارد، بشكل رئيسى، وبصفة ثانوية من جسبرس. بالإضافة إلى ذلك، فبينما غرق كثيرون فى غيابات الغموض، كان بدوى مفكرًا صريحًا ودقيقًا وصريحًا مع نفسه.

وينطلق فكر بدوى من رؤيته لتمييز الوجود الإنسانى وفرديته: فالحياة الإنسانية يمكن أن ترد إلى أصلها فقط، والإنسان يحمل فى داخله قواعد السلوكية الخاصة به وهو المسؤول الوحيد عن مصيره الشخصى. ويعتبر العقل هو أدواته الأساسية، وهو لا يمثل آلية جدلية فحسب وإنما هو قادر على النقاط بديهيات الواقع. ومن الصحيح أنه ليس فى وسع كل البشر الوصول إلى السيطرة والتحكم فى مصائرهم بأنفسهم وإنما يوجد البعض الذين يستطيعون ذلك، وهم الذين

يعرفون أن لديهم قوة إبداعية خاصة تعمل كطبيعة كاملة حقيقية، وهو ما يعادل حالياً مقولة نيتشة: "إنسان، إنسان فقط، إنسان متفوق". وهذه الحالة تسمح لذلك النوع من البشر بالقفز فوق الهوة الخاصة بالوجود المبتذل - التافه، وأيضاً تشكل خطباً مشدوداً بين لانهائيين: الذات المطلقة أو العدم المطلق". إن بدوى لا يوضح كثيراً إذا كان كلا الطرفين الجدليين المطلقين حقيقيين أو لا. وأنا أرى - وإذا كان فى ذلك خطأ فأنا فقط المسئول عنه فربما لم أفهم كلامه بشكل جيد - أن بدوى لا يقبل الإحالة إلى ما وراء الذات، أى إلى الله العظيم.

إن الذات المطلقة هى مخور الوجود، وهى تُهدد من قبل المطلق الآخر: الغدم. وفى حين أنه يبدو أن مفكرين عرباً آخرين مروا بالموضنة الوجودية لم يعرفوا بعمق الميتافيزيقا التحليلية الخاصة بـ *Dasein* ليهيدجر فإن بدوى يعرف بشكل جيد فكر الفيلسوف الألماني الكبير، ومن هنا يأتى التحليل العميق الذى يقوم به حول تناقضات وجود الإنسان. ومن الصحيح أنه فى أكثر من مرة أحال بدوى الأمر إلى عودة تسمح "بمواصلة ما هو إنسانى"، ولكنى أرى أن محاولة إضفاء بعد إسلامي لتلك العودة قد يشوه فكر بدوى'. وباستثناء أن أكون مخطئاً، فإن بدوى كان يتجنب بحرص شديد استخدام تعبير "علم الإنسانيات الإسلامى"، ويعجبه استخدام تعبير "علم الإنسانيات العربى"، وهو ما يوضح بشكل كاف موقفه. وكما هو معروف لا توجد دراسات إنسانية محضة بدون الالتزام باتجاه معين؛ فقد وجد علم الإنسانيات السقراطي، وعلم الإنسانيات الخاص بعصر النهضة والخاص بالوجودية ومن ثم، يكون من الصحيح أن يوجد علم الإنسانيات العربى وقد

(١) شيدت الحقبة الأخيرة من حياة د/ بدوى اهتماماً بالإسلام ومقوماته ومصادره، وكان من بين ما ألفه باللغة الفرنسية - فى تلك الفترة - كتابان أحدهما بعنوان: دفاع عن القرآن الكريم، وثانيهما بعنوان: دفاع عن الرسول " وقد ناقش فيهما كثيراً من الأفكار والآراء التى قالها المستشرقون حول القرآن والرسول، وكان ليهذين الكتابين أهميتهما الثابتة، بسبب معرفته الدقيقة بأرائهم تلك، وبما تجلى فيهما من قدرة على الحجاج والنقد، ومن حرارة فى الدفاع عن عقائد الإسلام. د/ مذكور.

خصص بدوى لدراسته كتابين من كتبه. ومن المحتمل أن الوضع الاجتماعى فى العالم الإسلامى لم يصل بعد للحالة التى تسمح بتحمل نتائج بدوى، الذى ألزم نفسه بالقيام بمجهود بحثى كبير فى الفكر الإسلامى الكلاسيكى - التقليدى، ولهذا يجب أن نؤكد أهمية محاولته وشجاعته.

2- الاشتراكية والماركسية فى العالم العربى:

أ- أربع ملاحظات ضرورية:

لا توجد أيديولوجية من بين كل الموضات الأيديولوجية التى مرت بعالم الفكر فى السنوات الأخيرة قد أثرت بقوة فى العالم الإسلامى، وبصورة خاصة العربى منه، مثل الاشتراكية والماركسية. وأستعمل كلا المصطلحين لأن الاشتراكية العربية الشكلية بصعوبة كان بها جرعة من المصطلحات الماركسية وقطرات قليلة من طريقة تحليلها. ولم يكن بها أى شيء من فكر ماركس وإنجلز⁽²⁾، مهما تشدقوا بأفواههم وكتبوا بأقلامهم فى السابق عن تعبير "الاشتراكية العربية" الساحر. ولكى نوضح هذه القضايا من الضرورى طرح بعض الملاحظات:

الملاحظة الأولى: هى عدم وجود قاعدة تاريخية لاشتراكية عربية أصيلة. وبالطبع فإن الإسلام، من خلال دعوة محمد، هو مجتمع يتكون من المؤمنين المتساوين، لكن هذا الأمر لم يوجد مطلقاً؛ وإن هذه النظرية الحاملة أو الجميلة لم تتحقق قط فى الواقع-- من الناحية العملية، ولا حتى فى عصر الخلفاء الراشدين الأربعة، ولا حتى فى عهد الخليفين أبى بكر وعمر اللذين كانا موضع خلاف بصورة أقل. إن الخلط بين الأمل فى سياسة إسلامية شرعية تؤدي إلى نشأة المدينة الفاضلة وواقع اجتماعى ماضى مفترض أمر ليس له معنى. ومن ناحية أخرى، فإن الظاهرة الدينية ما زال لها أهمية كبيرة، ومن المريح جداً بالنسبة للمفكرين

الملحدين أن يختلفوا بعض المؤمنين الأغبياء كما كان يفعل رجال اللاهوت السيئون عندما شيدوا نماذج بلهاء ليشعروا بالرضا عن أنفسهم عندما يقومون بالرد عليهم ودحضهم. ولكن، إذا كان ما يزال لدى المسيحية صلاحية اجتماعية أكثر من التي يتم التعبير عنها من خلال المظاهر الخارجية، والتي يقلل البعض من قيمتها، فإن تلك الصلاحية الاجتماعية تكون أكبر في حالة الإسلام في عالمه.

الملاحظة الثانية: هي التي تتعلق بصعوبة وجود علمانية إسلامية. و(أنه إذا أريد من أجل صياغة اشتراكية أو ماركسية مناسبة) التخلي - تجاهل المواقف الخاصة عن مذهب الشك أي "اللاأدرية" ذات المصادر الأوروبية، ووضع بين قوسين - موضع الجدل أو النقاش - الأطروحات الإلحادية لماركس وإنجلز، فإن ذلك يمثل تسليّة ممتعة لا تستقيم مع الواقع التاريخي. إن الاشتراكية الأوروبية، سواء الماركسية أو غيرها، وصلت إلى لون من الالتزام العلماني: ولا يوجد تعارض في أن يكون الإنسان اشتراكيا ومسيحيا، لأن الأمر سيكون عبارة عن الاعتراف بواقعين متشابهين - متوازيين، لا تتداخل واحدة منهما في الأخرى، والمسيحي الذي يلتزم بالاشتراكية في أدائه السياسي يتصرف في هذه الأخيرة - أي الاشتراكية - بشكل علماني. لكن الإسلام لا يفصل بين هذين الواقعين. وإن المؤمن المسلم العادي ذا النية الحسنة لا يوجد في ظروف تسمح له بتحمل تحليل هيكل وتاريخي ولغوي وماركسي ونفسي واجتماعي للفعل أو الحدث الديني. بل وحتى فكرة الفصل بين الواقعين - التي يتبناها الغرب - تتضمن مشكلات كثيرة، وتزيد من قوة المواقف التقليدية نحوها. وهذا ما حدث مع المفكر العراقي الشيوعي علي الوردي، فعلى الرغم من وضوح عملية استدلالاته - أدلته - حيث كان يرى أن الثقافة تمثل شكلاً أو بنية وحدوية، وإن من يرغب في اقتباس الأشكال التقنية ينبغي عليه أيضاً أن يقبل البنية الثقافية، وإن فصل الأشكال التقنية عن البنية الثقافية هو سقوط في منطق السوق والأخلاقيات التي تتسم بالنفاق. وهذا الموقف لا يعتبر ثورياً بأي شكل، وإنما هو موقف إنساني بدرجة كبيرة؛ وعلى الرغم من هذا

فإن الانتقادات الأيديولوجية التي وجهت إليه كانت وما زالت قاسية. وكذلك لم ينج من تلك الهجمات سلامة موسى، وكان مسيحياً قبطياً ومدافعاً عن الفكر الإنساني العلماني. وليس أفضل من هذا موقف مطاع صفدى (ولد عام 1342/1924)، الذي كان يحمل في جنباته. أصداء الاشتراكية الطوباوية، وهو مؤلف كتاب يحتوى على إحدى الكلمات التي كان لها فعل السحر في العالم الإسلامي في النصف الثاني من القرن العشرين: الثائر، والثائر العربي.

الملاحظة الثالثة: وهي معقدة جداً، حيث إنها تتعلق بالعلاقات التاريخية غير المحددة أو الواضحة بين الإسلام وفكرة القومية الإسلامية، والتي يمكن أن نتضح في تاريخ عام للإسلام. ولكن ليس بسبب ذلك يجب تجنب ذكر بعض الحالات المحددة. فمثلاً، أتاتورك اعتبر أن الأمة التركية يمكنها فقط التخلص من حالة الذلة التي تعانيها أو هزيمتها من خلال إحداث قطيعة مع القومية الإسلامية المفترضة- المزعومة- الخاصة بالنظام التقليدي (6). وبعض المفكرين والكتاب العرب كانوا يرون مثل ذلك بل وعبروا عن ذلك كتابة. ولكن حالة رفض الاحتلال والتدبير به أدت إلى نوع من إعادة التقييم للإسلام وذلك عند الدفاع عن القيم الخاصة بالشعوب الإسلامية. وسيتم استدعاء القيم القومية للإسلام في مصر في عهد ناصر، أو تونس في عهد بورقيبة، وليبيا في عهد القذافي؛ بل وحتى عراق ما بعد حرب الخليج الثانية (1410/1990 - 1411/1991)، وذلك لأسباب مرحلية أو سياسية أو دعائية^(٧).

الملاحظة الرابعة: وتتعلق بإعطاء أولوية للفعل السياسي المحدد على أي نوع من التنظير؛ وهو ما يحدث أيضاً خارج العالم الإسلامي، بل وحتى في الدول الأكثر قوة في العالم- القوى العظمى، وهذا على الرغم من نضج فكرة القومية العربية، والتحفظات بل وحتى معارضة كثير من المفكرين. وفي عام 1922، أشار عبد الرحمن عزام إلى الشعوب العربية على أنها أمة المستقبل، وبين عامي 1365/1949 - 1379/1960، رأى حوراني أولاً ومن بعده عفلق ضرورة أن يعطيا لحزب البعث بنية سياسية غير دينية، ولنتذكر كتابه "عن السياسة العربية" الذي نشر

عام 1367/1948، وكتاب " من أجل إحياء عربي " الذي نشر عام 1372/1953. ومع ذلك، فإن كل دولة استُخدمت البرنامج القومي، سواء اجتوى أو لا على المصطلحات الاشتراكية والشعبية، تبعاً لمصلحتها الخاصة. وإن محاولات العمل العام (على مستوى العالم العربي) كانت قليلة ولوقت قصير وانتهت بالفشل؛ وإن سياسة عدم الانحياز المزعومة والخاصة بموقف العالم الثالث كانت، في الأغلب، لا تزيد عن غطاء كلامي: ومن الناحية الفعلية فقد انحاز بعضهم للمعسكر الشرقي، وانحاز آخرون للمعسكر الغربي، في البداية أو فيما بعد، تبعاً لكل حالة، باستثناء موقف جمال عبد الناصر. وإن مفكرى الحيد الإيجابي، مثل مقصود وصلاح الدين البيطار ومحمد الشبيني، والذين نشروا في عام 1380/1960 كتباً دافعوا فيها عن تلك الفكرة، فإما أنهم لم يجدوا صدى لدعواهم أو أنه تم الاستفادة من كتبهم من أجل القومية المحلية، أو أنه تم إسكاتهم من خلال القتل - الإعدام. ولم يؤد جنى إعلان قيام دولة إسرائيل والدفاع عن الشعب الفلسطيني إلى سياسة قومية عامة.

ب- الظروف التي وصّلت فيها تأثيرات الحركة العمالية والفكر الاشتراكي:

لقد عُرِفَت الحركة العمالية وبها بعض عناصر الفكر الاشتراكي ومصطلحات الماركسية، ابتداء من عام 1337/1919. وكما هو معروف فإن القانون الفرنسي كان يعتبر الجزائر أرضاً وطنية فرنسية، وكان للعمال الجزائريين الحق في الانتماء النقابي، وبالفعل انتمى بعضهم إلى نقابة "اللجنة العامة للعمال الفرنسيين". لكن بنية الطبقة العاملة في الدول العربية لم تجعل من الممكن - وخلال فترة طويلة - الاستفادة من الطريق النقابي، إلا بين المهاجرين. وكذلك لم يكن للثورة السوفيتية صدى أو أثر قوى يُعتد به في الدول الإسلامية؛ وإن اسم سلطان غايف يعرفه فقط بعض المتخصصين في الموضوع. ومن ناحية أخرى، اهتمت

(١) كان في أول الأمر، لكن كان لها بعد ذلك تأثيرات في ظهور أحزاب، وفي تأثر دول في سياستها ببعض الأفكار التي نادى بها هذه الثورة، وفي ظهور مفكرين يدعون صراحة إلى هذه الأفكار، ثم كان للاتحاد السوفيتي علاقة مزدهرة أحياناً ببعض النظم الحاكمة في بعض بلاد العالم العربي. د/مذكور.

الأقلية البورجوازية التى تلقت تعليمها فى أوروبا فقط بتوجه ما عُرف باليسار الأوربي، مثل حالة الحركة الدستورية فى تونس.

وبعد حرب عام 1939-1945- الحرب العالمية الثانية - استُخدم مصطلح اشتراكية بكرم مبالغ فيه. وكان حزب البعث يستخدم كثيراً تعبيرات تحنوى على ذلك المصطلح؛ وكذلك مجموعات عراقية ولبنانية وفلسطينية وسورية كانت تردد مثله تلك المصطلحات كما لو كانت جوقة (كورالا). أما فى مصر؛ فقد انتشر هذا المصطلح ضمن فكرة القومية الناصرية، ولكن ما أحدث الحماس العربى لجمال عبد الناصر هو قوميته العربية. لقد كانت صورته تزين الشوارع والأسواق فى بغداد وبيروت ودمشق وطرابلس... إلخ، بالإضافة إلى كل البيوت المصرية، ومعها فكرة القومية العربية الاشتراكية، والتى لم يكن أحد يعرف الكثير عن محتواها. إن الميثاق الوطنى المصرى لعام 1381/1962، يؤكد: "أن القومية هى طريق يقود إلى الحرية والوحدة والاشتراكية". وقد اكتسب هذا المصطلح قيمة خاصة بسبب اعتماد مصر الذى لا مفر منه على الاتحاد السوفيتى ومساعدته لها، وبخاصة فى عملية إنشاء السد العالى. وبعض مساعدى ناصر اقتربوا من الماركسية على الأقل فى الانحياز - التحالف - السياسى، ولكى فى نهاية المطاف تم إبعادهم عن الحكم؛ أما الماركسيون الحقيقيون فقد انتهى بهم الأمر إلى السجن، بل وكان حظ آخرين منهم أسوأ من ذلك. وفيما يتعلق بالممارسة السياسية، فلقد أخذ من الاشتراكية الحقيقية المفترضة ما ثبت فى النياية أنه أسوأ ما فيها: الحزب الأوحد وعملية التصنيع - غير الطبيعية- المتكلفة، وفى ظروف جعلت المستشارين أنفسهم من الألمان الشرقيين والبلغار والتشيكيين والسوفيت تتناهبهم حالة من العصبية سواء فى مصر أو ليبيا أو الجزائر.

وعلى الرغم من أنه من السهل اليوم انتقاد الحالة المشار إليها- تلك الحالة، من المناسب أن نذكر أن ذلك لم يكن مخالفاً للمنطق بشكل كامل، كما أنه لم يكن من السهل تجنبه. وبعض المفكرين الغربيين دافعوا عن فرضية الحاجة إلى

ديكتاتورية التنمية للخروج من الظروف الصعبة الخاصة بالعالم الثالث. وبينما كانت الشعوب العربية الإسلامية تخلو بشكل مطلق من الحديد والأسمت والكربون (الفحم)، وفي بعض الأحيان من الحبوب الكافية، كان المعسكر السوفيتي يبدو كما لو أنه أصبح على أعتاب الثورة الصناعية الثالثة، في حين كان العالم الغربي يتوجه نحو ثورة الرخاء - الرفاهية - المستقبلية المزعومة. إن السد العالي الخاص بناصر كان محاولة للقفز من مرحلة القنديل إلى مرحلة التصنيع التي تعتمد على الطاقة الكهربائية؛ وبالفعل فإن من يزور مصر سيجد الفلاح ما يزال حتى الآن يستخرج الماء من النيل بنفس الناعورة والأدوات اليدوية التي تظهر في جداريات الفترة الفرعونية، وبجانبها تجد، في بعض الأحيان، أسلاك الضغط العالي، ولكن أيضًا بفضل السد العالي، تم حماية مصر من موجات الجفاف القاسية والمرعبة التي عانت منها المنطقة وما زالت تعاني.

إن الاشتراكية العربية تحولت، إذن، إلى الوسيلة الأيديولوجية لشرح الحاجة لطريق سريع نحو التنمية، كما يستخدم اليوم بنفس الهدف مصطلح اقتصاد السوق. ولهذا لا يجب التقليل من الأصل الأيديولوجي لتلك الاشتراكية، التي كانت فعالة ضد الأنانية الفردية وضد المجموعات ذات المستوى المعيشي المتميز في الإقطاع المصري الزراعي - التجاري، وضد سياسة الدول المتقدمة، فكلًا الاثنين يعيش وفق شعار الحياة على أفضل وجه من الناحية المادية والتمتع بشكل أكبر بأفضل الأشياء. وقد أشار مؤخرًا البابا يوحنا بولس الثاني، وهو الذي لا يمكن أن يتهم بتأييد الاشتراكيين، إلى المعنى الإيجابي للاشتراكية، ليس من حيث كونها ثورة اجتماعية، وإنما بسبب بعض اهتماماتها بالجماعات الأقل ثراء أو الأكثر فقرًا. ولهذا ففي العالم الإسلامي، والذي كان في أغلبية حديث عهد بالاستقلال، فإن قضية قومية عربية اشتراكية خلقت - أحدثت - مناخًا من الثقة والأمل والحماس.

ج- أزمة الاشتراكية العربية:

إن أزمة الاشتراكية العربية حدثت بسبب تزامن خمسة عوامل أساسية: وهي ضغوط القوى السياسية والاقتصادية الخارجية، وضغوط القوى الوطنية

المحلية، والعقائد الدينية، وموقف البنية الاجتماعية لكل دولة وجدلية الفكر الاشتراكي الماركسي نفسه. إن الأيديولوجية القومية العربية الاشتراكية كانت فعالة في مواجهة ما أبداه المستعمرون الجدد الداخلون والخارجيون من مقاومة؛ لكنها فشلت في عملية البناء الاجتماعي حيث سادت القومية المحلية محل الاشتراكية العالمية المزعومة. أما الظروف الاجتماعية والدينية الإسلامية فقد تحولت إلى عقبة لا يمكن التغلب عليها نحو تغيير حقيقي في البنية الاجتماعية. والبنية الاجتماعية للدول الإسلامية تمت إثارته من خلال السياسة الموجهة، ولكن لم يتم تغييرها مطلقاً إلا في حالة بعض الدول المصدرة للبترول والغاز (الجزائر والعراق وليبيا). وفي نهاية الأمر فإن الجدلية الخاصة بالفكر الماركسي لم تكن تسمح بتفسير حقيقي وصحيح للاشتراكية يتناسب مع الوضع الاجتماعي للدول الإسلامية. والتحليل الماركسي الصيني والخاص بأمريكا الجنوبية لم يكتب له النجاح الكافي في العالم الإسلامي، ولم يظهر بين العلماء المسلمين أي شيء مشابه لما يعرف بعلم لاهوت التحرير الذي وجد بين بعض رجال الدين في أمريكا اللاتينية^(٨).

إن الاشتراكية الناصرية المفترضة أوقفها ناصر نفسه في نهاية حياته، واقتلعا أنور السادات تماماً من جذورها. أما الاشتراكية الليبية المزعومة الخاصة بمعمر القذافي فلم تكن تتحمل التحليل اللغوي، أي لم تكن تتناسب التحليل اللغوي للاشتراكية؛ إنها عبارة عن سيطرة الدولة بشكل كبير جداً على جميع المجالات؛ وكذلك إسلام من النوع الجامد المنغلق من الناحية الظاهرية مثل غيره، وكذلك قومية عربية (متشددة) لدرجة أنه منع الاستخدام الرسمي للأبجدية اللاتينية للذين لا يعرفون الأبجدية العربية^(٩). وإن الصيغة الوحيدة الخاصة بالإدارة الذاتية التي تم تجربتها كانت في بعض السفارات في الخارج. وفي نهاية الأمر، فإن محتوى "الكتاب الأخضر" بصفته طريقاً ثالثاً بين الاشتراكية والرأسمالية لم يعد يتحمل تحليلاً أيديولوجياً جاداً، ولا حتى تحليله من خلال جدلية منطقية طبيعية، وإن عملية تعديله فيما بعد - التي أشرنا إليها - كانت مرحلية فحسب وجدلية. وبعد صدق لقائه الصحفي، فإن أحداً لم ير في ليبيا شيئاً يتحرك. وتعتبر حالة الجزائر هي

الأصعب بسبب الحرب الأهلية التي وصلت إليها. في هذا البلد تحولت اشتراكية جبهة التحرير الوطنية، وذلك بعد إقصاء أحمد بن بيلا، إلى سيطرة الدولة على عملية التخطيط لتنفيذ عملية تصنيع متعجلة، وتم إهمال القطاع الزراعي، كما تم تبديد دخلها من تصدير الطاقة، وكان ينظر إليها بريبة من قبل الدول التي على يمينها مثل تونس والتي على شمالها مثل المغرب، وكذلك من قبل ليبيا. على سبيل رد الفعل على ذلك الوضع قبل قطاع كبير من السكان أيديولوجية الأصولية الإسلامية حلاً طوباوياً وأدى ذلك إلى حرب أهلية دموية.

د- الماركسية في الفكر العربي الإسلامي:

إن معالجة تاريخ الفكر الماركسي في العالم الإسلامي تعتبر من الأمور الصعبة جداً ويكتنفها الغموض. وسبب هذه الصعوبة هو الظروف الاجتماعية والشخصية لنفس مفكري ذلك الفكر وطبيعة كتاباتهم. أما الغموض فسببه الاستخدام الشكلي فحسب لمصطلح الاشتراكية الماركسية وكذلك للمنهاج غير المناسب دائماً لاستخدام الجدلية الماركسية وسيلةً للتحليل. ومن ناحية أخرى، فربما ألم أغلب القوميين الاشتراكيين بالنصوص الرئيسية لماركس وإنجلز. ويبدو أن كلا من سلطان غاليف وأحمد بن بيلا، والحبيب بورقيبة وجمال عبد الناصر ... إلخ، يعرف "الإعلان الشيوعي"، والله فقط هو الذي يعلم إن كان ذلك بشكل مباشر أو غير مباشر. وبالطبع، فقد حدث نفس الشيء^(١٠) مع الكثيرين من الاشتراكيين المزعمين أو الذين طلقوا على أنفسهم هذه الصفة من هنا وهناك؛ لكن ما يهمني هنا هو الأيديولوجية والفكر في العالم الإسلامي. لقد كان كل من م. أمين (العالم) وعاطف العراقي، وهوراني، وصلاح الدين البيطار، وسلامة موسى يعرفون بشكل جيد الفكر الماركسي، وذلك من بين حالات أخرى، مثل التي سبق ذكرها. ويستنتج من خلال مؤلفات بعضهم أنهم قد قرءوا مؤلفات ماركس وإنجلز، وأما البعض الآخر فقد عرفنا عنه ذلك من خلال تصريحاته أو من اعترافه الشخصي لنا.

وهاتان الصعوبتان يضاف إليهما الظروف السياسية الدولية - الحالية - وذلك بعد نشأة دولة إسرائيل وما عُرف "بالحرب الباردة".

ولكى تحل أولاً المشكلة المرحلية يجب أن نتذكر المبدأ الأساسي الماركسى من حيث إعطاء أولوية للممارسة العملية أكثر من الاهتمام بالنظرية وتفسيرها للماركسية اللينينية، وذلك منذ عهد لينين نفسه. وإذا كان لينين قد استدرك ذلك فى أحد مؤلفاته التى نشرت بعد وفاته فإن ذلك لم يكن له تأثير فعلى، لأن الرؤية الخاصة بستاين فرضت التفسير الرسمى؛ وكان هذا التفسير يتناسب بشكل محدود مع الوضع الاجتماعى الإسلامى. أما تفسير ماو فكان يتعارض بصورة أقل؛ لأنه يتناسب - بشكل كبير - من حيث أصوله مع بنيات اجتماعية زراعية مثل الآسيوية والإسلامية والخاصة بأمريكا الجنوبية. وحلاً لذلك التناقض بين اشتراكية وماركسية إنسانية ممكنة من ناحية، وماركسية شمولية حقيقية رسمية من ناحية أخرى تم البحث فى الدول الأوروبية فى الفترة ما بين 1387/1968 - 1405/1985، عن إعادة تفسير لماركس وإنجلز، من خلال المخطوطات الفلسفية الاقتصادية لعام 1840م، وذلك باللجوء إلى عملية تغيير لفرضية جرامسكى Gramsci، وحتى فى هذه الحالة، فإن أحداً لم يستطع توقع المصيبة القادمة وسقوط النظام وأيديولوجيته عام 1409/1989م.

وبشكل عام، كان الانتماء السياسى الماركسى لبعض المفكرين والمنظرين - هنا وهناك - أسبق زمنياً من وقت تأليفهم لكتاباتهم النظرية. وفى كثير من المؤلفات لم يتجاوز التقدم الذى حدث - سواء فى استخدام المصطلحات أو الطريقة المنهجية - التحليل الجيد الذى قام به عفيف الباهاوسى فى كتابه «مدخل للاشتراكية العربية» (عام 1376/1957) بشكل ملحوظ إلا فى بعض الحالات. وكذلك كتابات الرزاز وعبد المؤمن الصاوى حول الاشتراكية الإنسانية. وكذلك كتاب عبد القادر حاتم "حول النظرية الاشتراكية" (عام 1376/1957) ويعالج بنية الطبقة العمالية. وتختلف عن ذلك كثيراً حالة الذين بدأوا نشاطهم العلمى بالقيام بتحليل للفلسفة العربية. وقد

ذكرناهم عندما تحدثنا عن التجديد في تلك الفلسفة، مثل عاطف العراقي ومحمد عمار، والذي كانت لديه معرفة كافية بالمادية العلمية الماركسية، وإن كان تطبيقه لتلك المادية على الفكر الفلسفي الإسلامي في القرون الوسطى ربما يكون موضع نقاش. ومع ذلك، فإن الكاتب الذي طرح هذه القضية بشكل مجمل وجدلي قيم وهام، وإن كان من الناحية التاريخية قد يوجد به صعوبات هو حسين مروة.

كان حسين مروة (1327/1910 - 1407/1987) لبنانيا ذا ثقافة شيعية، تلقى تعليمه في النجف ودرس الماركسية على يد الشيخ حسين محمد الشيبوبي. وفي عام 1375/1956 انضم للحزب الشيوعي اللبناني، وقد تم اغتياله في بيروت عام 1407/1987 من فبراير عام 1987. ويعتبر كتاب «الفرعات المادية في الفلسفة العربية» (11) أهم ما كتب مروة. وهو مؤلف مهم جدا بالنسبة للفكر الماركسي العربي، حيث قدم فيه عرضا للفكر العربي الإسلامي من وجهة نظر ماركسية. في هذا الكتاب اهتم مروة بإجراء تحليل ثلاثي لكل من التاريخ والثقافة والفكر من وجهة نظر ماركسية، وفي نفس الوقت فسر مبادئ المادية التاريخية من خلال الهيكل الاجتماعي للعالم العربي الإسلامي. حيث يرى أن التاريخ ليس هو السرد الأمين - بأكبر قدر ممكن - لما حدث حقيقة وذلك تبعا للمصادر التي لدينا، وإنما هو ما نعرفه عن ذلك الواقع وما ظنه الأفراد واعتقدوه فيه، مهما كان، سواء كان ذلك صحيحا أو غير ذلك. ومن ناحية أخرى، فإن الثقافة هي فعل اجتماعي موحد، وميراث لكل الإنسانية، وإليها ينتمي ما يُعرف بالثقافة العربية الإسلامية سواء بمعناها العام أو المحلي. والاعتقاد بأن الثقافة العربية أو الأكثر عمومية الإسلامية هي ثقافة أخرى تختلف كثيرا عما عرف تقليديا بالثقافة الغربية هو خطأ مادي وخاص بمنهجية البحث. وفي النهاية، يرى أنه من الصحيح أن الفكر العربي الإسلامي ينبع من ظروف تاريخية واجتماعية محددة لعبت فيها العوامل السياسية والدينية دورا حاسما، لكن هذا لا يعني أن هذا الفكر ليست له جذبيته الخاصة به التي ينتهي بها الأمر بالتأثير في مسيرة أي مشروع.

وفيما يتعلق بتفسير المادية التاريخية من خلال البنية الاجتماعية للعالم العربي الإسلامي، يرى مروء أنه يجب تصحيح النظرية الماركسية الخاصة بالأنواع المختلفة للمجتمعات. ومما لا شك فيه، فإن سبب إلحاق البنية الاقتصادية للعالم العربي الإسلامي بعلاقات الإنتاج الخاصة بالنوع الآسيوي هو المعرفة المحدودة التي كانت لدى ماركس وإنجلز عن ذلك العالم، وليس ذلك بسبب قلة معلوماتهما، وإنما لأن الوسط الفكري الأوربي الخاص بالثلث الثاني من القرن التاسع عشر لم يتجاوز في معرفته ذلك باستثناء عدد محدود من المتخصصين. ومن الممكن أن يكون مروء قد عرف ذلك العيب، حيث إن الطبعة الأولى لكتابه تعود لعام 1398/1978، ولكن الأمر المهم في ذلك هو الكيفية التي يعيد بها - في هذه النقطة - هيكل الجدلية الماركسية من خلال ضم طرق اجتماعية تكميلية حقيقية، حتى وإن كان قد ضم أو ألحق عناصر كان يعتبرها التحليل التقليدي متضادة أو متعارضة: مثل الكيفية الاجتماعية البدوية - الحضرية، والهيكل الاقتصادي الزراعي - التجاري - الحرفي (12). ومن ناحية أخرى، يرى مروء أن التجارة - وغيرها من العلاقات الاجتماعية - لا تمثل عوامل ناتجة عن علاقات الإنتاج أو في جدلية صراع الطبقات وإنما هي عناصر أولية وأساسية فيهما.

وبالإضافة إلى جهد مروء يجب أن نشير إلى جيد كل من رائف الخوري (1328/1911 - 1385/1966)، وبخاصة كتابه "معلومات عن الضمير القومي"، ومحمود أمين العالم (ولد عام 1340/1922) مؤلف كتاب «في الثقافة المصرية». ولكن الأمر ليس عبارة عن خط واحد وإنما هناك اتجاهات أخرى. وبدون أن يكون لدينا رغبة في التوسع يجب أن أذكر اللبباني حليم بركات، وقد كان مهتماً بموضوعات التحليل النفسي الاجتماعي، وكذلك عالم الاجتماع السوري صادق جلال العظم (ولد عام 1352/1932)، وهو مؤلف كتاب مهم بعنوان «نقد الفكر الديني»، والذي فيه يقوم بنقد مهم للفكر الديني، وسرجون بولس (ولد عام 1364/1945) وهو مترجم كتاب هاوتشي منه Ho-Chi-Min للغة العربية، والإيراني خسرو شقيري.

3- رد فعل الأصولية:

أ- تكامل وأصولية:

لقد أكد المسلمون دائما على مبدأ شمولية (وتكامل) الرسالة الإسلامية، والتي تشتمل على الكتاب المنزل ومعناه المباشر وغير المباشر، وكذلك الأحاديث التي يعتبرونها كعالمية- عامة؛ على الرغم من أن النقاش والجدل حول هذه الأحاديث ربما يكون مهما جذًا. ومن ناحية أخرى، يضيفون إلى ذلك فكرة الأمة الشاملة أو الواحدة، وكذلك بعض الاستخدامات والتقاليد والعادات التي يرون أنه يوجد في التراث الأصلي ما يؤيدها. وقد حافظ الإسلام على شمولية رسالته لكل زمان ومكان، ويعتقد كثير من المسلمين في عدم قابلية شمولية الرسالة للتقسيم أو التجزئة، كما يرون أنه عندما ضعف التمسك بالأشكال الوراثية - أي السنن الإسلامية - أدى ذلك دائما إلى فقدان الأمن الاجتماعي وظهور التدهور. ويعتبر النظام السياسي الذي يحاول المحافظة على شمولية الشريعة هو الوحيد الاسلامي بشكل فعلى. وكل حركات التجديد أو الإصلاح احترمت فكرة تجديد الإيمان الكلى- الشامل، بما في ذلك أولئك الذين كانوا يطالبون بمعنى مفتوح ومحدث ومعايير للتجديد.

ومن ناحية أخرى، فإن كلا من الاستعمار العثماني والأوربي، وكذلك بعض ردود الفعل المعادية للاستعمار والداعية للتمدين والتحضر أتاحت الفرصة لظهور ظواهر كانت تلغى- أو تمحو الإشارات الخارجية للهوية التقليدية، وذلك من خلال إدخال استخدامات اجتماعية أجنبية وخارجية في المشرب والمطعم والملبس والأحذية والموسيقى والهندام. وعلى الرغم من طابعها الخارجي؛ فقد رأى الأصوليون أنه بهذه الطريقة ستمحى العلامات المميزة للهوية الإسلامية وتفتح ثغرة للانشقاق والكفر.

وفى المجتمع الدولى، وهو من الناحية الرسمية لاديني، تمنح الدول المتقدمة الدين مكانة الشكل الثقافى فقط، وقد أَرْضَى هذا الأمر فى الماضى الشعوب من الناحية الاجتماعية. وفى الوقت الحاضر، يتعلّق الدين قانونيًا بالأفراد المؤمنين فقط ويغلب الإلحاد العملى على هذه الشعوب. أما الإسلام فيعمل بشكل مختلف عن الطريقة التى تتبناها أغلب الكنائس المسيحية. وبعيدًا عن الإحساس بأنه عرضة لعملية مراجعة دائمة وانزواء، فإن الإسلام لديه وعى بأنه دين فى حالة انتشار ونمو؛ فأصبح له وجود ملحوظ ومشاهد فى أوروبا ومهم فى أمريكا، وجيد فى آسيا وساحق فى إفريقيا السوداء. وقد ساعد على ذلك أسباب أيديولوجية وسياسية مثل رفض الاستعمار الماضى، وكذلك أسباب ثقافية مثل احترام عادات هوية شعوب العالم الثالث وتقاليدها وسماتها، ووراثية مثل رفض تحديد النسل.

وبعد كل الذى قلناه، من المناسب أن نؤكد أن تعبير "الأصولية الإسلامية" يعتبر عامًا (13)، حيث توجد أشكال وحركات أصولية مختلفة. وبالإضافة إلى المعنى الخاص للأصولية الإسلامية الإيرانية، والذى ذكرناه فى موضعه، توجد حركات أصولية سابقة وتالية لذلك الحدث، ولها مميزاتها الخاصة بها، لكن يجب ألا يكون هناك أدنى شك فى أن أقدم النظم الاجتماعية الأصولية الموجودة حاليًا هو الوهابى والذى ما زال ساريًا منذ أكثر من قرن بين السعوديين.

ب- الإخوان المسلمون:

أنشأ حسن البنا (1323/1906 - 1398/1949) عام 1346/1928 فى مصر جماعة الإخوان المسلمين، وكان برنامجهم الأساسى يُذكر - بشكل سطحي - ببعض أفكار الجامعة الإسلامية الخاصة بجمال الدين الأفغانى، حيث أعطى لهذه الفكرة شكلًا أكثر تحديدًا وقربًا. ويضاف إلى ذلك بعض العناصر العملية المهمة، ومن بينها الرؤية الإيجابية للعمل اليدوى والمهنى، ونظام التعاونيات. وخلال الفترة الأولى، والتى هى من 1346/1928 إلى 1354/1936، انتشر الإخوان المسلمون بشكل سلمى ومؤثر من خلال مجهود الكثير من الدعاة. وابتداء من عام

1354/1936م وصل نشاطهم إلى المجال السياسى بتوجه واضح معاد للإنجليز. ومن ناحية أخرى، فقد انتشر الإخوان خارج مصر، حيث أصبح لهم الكثير من الأتباع فى سوريا. وعندما تمت مطاردتهم بقسوة إلى حد ما ردوا على ذلك باغتيال رئيس الوزراء المصرى النقراشى، وردًا على ذلك تم اغتيال حسن البنا.

وخرج الإخوان المسلمون من السرية عند انتصار الثورة المصرية التى أسقطت الملكية لكنهم واجهوا بسرعة الكثير من المشكلات. وفى عام 1372/1953م قطع مرشد الإخوان المسلمين- الهضيبى- علاقته باللواء نجيب، حيث استقاد من الصراع الموجود بينه وبين ناصر، لكن فى عام 1373/1954 وجد الإخوان أنفسهم فى مواجهة ناصر أيضًا. وفيما بعد، يبدو أنهم نظموا محاولة الاغتيال الفاشلة ضد ناصر، وهو ما كان سببًا فى اضطهادهم بشكل كبير والعودة إلى السرية. وفى عام 1385/1966 تم اتهامهم من جديد بالتآمر، وهو ما أدى إلى محاكمات خاصة بذلك انتهت بصدور الكثير من أحكام السجن والإعدام. ومنذ ذلك الحين، عانوا دائما من المطاردة، وكافحوا فى السر، وقد تأمروا أيضا على أنور السادات إلى أن تم اغتياله¹. وعلى الرغم من هذا، فإن نشاطهم وآراءهم لم تتوقف عن الانتشار فى الأوساط الشبابية والجامعية.

وخارج مصر، وباستثناء حالة سوريا، لم يكن لدى الإخوان المسلمين بنية تنظيمية مهمة ولا تأثير ظاهري بارز؛ ولكنهم وجدوا - سواء فى العراق أو لبنان والأردن وفلسطين وتونس والجزائر والمغرب - تعاطفًا بين المجموعات التى تدعو لتطبيق الشريعة أو الاستمرار فى ذلك، وكذلك الجماعات التى ترفض النفوذ الأجنبي. وفى سوريا وقعوا فى صراع مع نظام البعث، سواء بسبب أيديولوجية البعث أو بسبب الطابع الخاص للفريق العلوى الذى يسيطر على الحكم. وقد اكتسب الصراع أكثر من مرة شكل الحرب العلنية، وقد طورد الإخوان المسلمون بقسوة

¹ لكن ذلك لم يتم على أيدي الإخوان، بل على يد جماعة أخرى مستقلة عنهم. د/ مذكور.

فى حلب وحمص وحماة حيث تم قصف حماة جواً وكان عدد القتلى فى أثناء المعركة أو الذين تم اعدامهم أو اغتيالهم من الإخوان المسلمين كبيراً جداً.

يعتبر برنامج الإخوان المسلمين برنامجاً أصولياً بشكل كامل بسبب تبني فكرة عدم قابلية أصول الشريعة الإسلامية والعادات والتقاليد الإسلامية للتغيير ولو بأدنى شكل. لقد كانوا يعتبرون النظم السياسية للدول الإسلامية التى سارت أو تسير وفق القانون الغربى والاقتصاديات التنموية أو الاشتراكية والتحالف أو التعاون مع دول المعسكر الغربى أو الاشتراكى تخون الإسلام. ومن ثم، طالب الإخوان بالعودة للشريعة الإسلامية والتطبيق الكامل لها من خلال الدعوة أو استخدام العنف.

وفى مصر، يعتبر يحيى هاشم وشكرى مصطفى وطلال الأنصارى هم المنظرين الرئيسيين للثلاث للحركة الأصولية. والثانى من المذكورين - شكرى - فهو المسئول عن قيام "جماعة المسلمين"^(١)، وهى التى تؤيد استخدام العنف الإرهابى. وفى تونس كان قائد الحركة هو تقي الدين النبهانى، (المتوفى عام 1390/1970)، وقد غدت أفكاره حزب التحرير الإسلامى، الذى قاده فيما بعد ع. ظلوم، والذى يعمل على هذه الوثيرة منذ عام 1371/1952م حتى اليوم. لكن الفريق الذى لديه قوة أيديولوجية أكبر هو "حركة الاتجاه الإسلامى" للأستاذ راشد الغنوشى. وفى الجزائر، تمتع فريق صغير من (الدعاة) الشعبيين - فى وقت ما - بتأييد بن بيللا. هذا الفريق هو الذى كان - فى آن واحد - رائداً وممهداً للأصولية الشاملة ثم أصبح عدواً لها فيما بعد. أما الأصولية الشاملة فيعود أصلها الأيديولوجى والسياسى للشيخ عبد اللطيف بن على السلطانى، وقد استخدمت أفكاره - إلى حد ما - بياناً رسمياً وفكرياً للأصولية. وقد أدى انهيار حركة التحرير الوطنية وجمود البيروقراطية السياسية والعسكرية وعدم مرونتها إلى اتحاد جماعات أصولية كثيرة فى الجبهة الإسلامية للإنقاذ. وتعتبر المجموعة الخاصة بعباس مدنى هى أكثر هذه

(١) شاعت تسميتها - فيما بعد - بجماعة التكفير والهجرة د/ مذكور.

الجماعات تنظيمًا من الناحية الأيديولوجية، ومن الممكن أن تكون قد أخذت توجهها أكثر راديكالية بسبب العنف الذي يجتاح الجزائر. أما في المغرب، فإن الأفكار الأصولية تظهر في الخطاب الذي كتب في شكل منشور ووجه للملك الحسن الثاني، وكان قد كتبه عبد السلام ياسين (1393/1974) وهو من أصل بربري. كما تظهر هذه الأفكار في جمعية الشبان المسلمين التي أنشأها عام 1392/1973م كل من مطيعي وأستاذ الليسييه كمال إبراهيم، ولنترك جانبًا إيران، حيث تحدثنا عنها في فصل سابق، في آسيا الإسلامية، تعتبر أفكار الباكستاني أبي الأعلى المودودي (1320/1902 - 1399/1979) هي الأكثر انتشارًا.

تتميز برامج بعض المجموعات الأصولية التونسية والجزائرية والمغربية، التي من الممكن أن يكون بعضها أفضل أو أسوأ تنظيمًا من الأخرى، بأن لها معالم متشابهة، وقد وجدت تابعيها المتحمسين جدا لها من بين المهتمين من سكان المدن الكبرى، والشباب العاطل، الذي لا يجد عملاً، والوسط الجامعي. ولكن إلى أي مدى ربما تكون قد تغلغلت أيضًا هذه الأفكار بين الضباط الصغار من الجيوش؟ إن هذا يمثل تساؤلًا من الصعب الإجابة عليه.

ج- أصداء الحالة الإيرانية:

لم تجد الحركة الأصولية الوهابية السعودية الصدى والنجاح الكافي لها بين الجماهير على الرغم من قدمها وما تم بذله من الدعاية لها فيما بعد، وبخاصة بعد الحرب العالمية الثانية ونجاح سياسة البترول في مرحلة البداية. ولقد تمثل التقدير المثير والمذهل للأصولية الإسلامية في الثورة الإسلامية الإيرانية التي فاجأت كلا من العالمين الغربي والإسلامي. ولقد كانت إيران - داخل العالم الإسلامي - دولة متقنة وبها مستوى جيد من الأطفال المنتظمين في التعليم ولم تكن صناعتها سيئة أو يستهان بها كما كانت تحافظ على مستوى معيشة لا يمكن اعتباره من الأنماط الخاصة بالدول النامية. ومن ثم فإن ثورتها لم تكن حركة تمرد من النوع الخاص بالعالم الثالث.

ومثلت أحداث الثورة الإيرانية - بالنسبة للدول الإسلامية التي خرجت لتوها من براثن الاحتلال - السقوط السريع لعملية التغريب الظاهرية وعملية الإذلال التي فرضت على الحكومات الغربية، بما في ذلك دبلوماسيها. أما بالنسبة للدولة الإسلامية التي خرجت حديثاً من المرحلة الاستعمارية فقد كانت نموذجاً يحتذى به وبرنامجاً مرغوباً. وعلى الرغم من الهجوم العراقي، والذي تمتع بالتأييد الواضح والعلني من قبل السعودية وما يُعرف بدول الخليج وكذلك من قبل الدول الغربية من الناحية السرية، ظلت إيران الخميني متمسكة وقوية وثابتة وذلك على حساب عدد لا يُحصى من القتلى. و فقط وافقت على توقيع وقف إطلاق النار عندما استقبل الإمام الخميني قادة الجيش الإيرانيين الذين أكدوا له أنهم لن يُهزموا ولكنهم أيضاً لا يستطيعون أن يكسبوا الحرب، ومن ثم سوف تستمر المجزرة القاسية لشعبه. وأيضاً فإن هذه التضحيات القاسية أفادت بصفاتها حافزاً ودافعاً بالنسبة للأصوليين العرب، وبصورة خاصة عندما بدأت إيران في دعم الجماعات الأكثر نشاطاً وكرهية لدولة إسرائيل، مثل حزب الله اللبناني، الكثير من جماعات المجاهدين في أفغانستان.

د- الأصولية الإسلامية وفشل سياسة التنمية خارج العالم المتقدم:

لقد تحولت سياسة التنمية، التي كانت فعالة جداً في دول منظمة التعاون والتنمية الأوروبية، إلى خطط فاشلة في دول أخرى، سواء في منطقة الاتحاد السوفيتي السابق أو دول العالم الثالث. وأسباب ذلك واضحة: أن التنمية الاقتصادية والاجتماعية تعتمد على اقتصاد السوق وأيديولوجية استهلاكية ضمنية، كان من الصعب نقلها إلى دول ذات اقتصاد ومجتمع بيروقراطي - تتحكم فيه البيروقراطية (الاتحاد السوفيتي والدول الشيوعية به). وكذلك الدول التي تخلو من قاعدة اجتماعية مبدئية قابلة للتحديث، والتي تعيش فيها أقلية في حياة فخمة وإسراف، وأغلبية تعيش في حالة معاناة وعوز كما هو الحال في الأقليات الحاكمة شبه الإقطاعية لدول العالم الثالث. ومع ذلك، فمن الضروري الإشارة إلى ما يلي: في المقام

الأول، بصفة عامة لم تطبق سياسة التنمية في العالم الإسلامي. ولكن عرضاً، ظهرت صعوبات تلك السياسة سواء في الأقليات الحاكمة المعتدلة مثل مصر والمغرب وتونس، وكذلك في الأقليات الحاكمة التي كانت في السابق اشتراكية بشكل مزعوم - من حيث الشكل - مثل الجزائر، وقد ظهرت في هذه الحالة بقوة أكبر. وحتى المملكة العربية السعودية ودول الخليج لم تتج من ذلك فقد أصابها بعض رذاذ الأزمة، وقد أجبرتهم السياسة الخاطئة الخاصة باللعب بأسعار البترول على تخفيض الدخول وإيقاف العديد من المشاريع التي كان بعضها مهولاً وخيالياً وضد المنطق الاقتصادي.

ومن ناحية أخرى، فقد انجذبت الجماهير من الشباب، الذين لم يكن لهم أمل في الوسط الريفي إلى المناطق التي بها تنمية نسبية في المدن الكبرى وتقدم لهم إمكانية تحسين وضعهم الاجتماعي. بل وانجذبوا أيضاً إلى الإعلانات المضنية في المدن الكبرى. وعند بزوغ الفجر يصل إلى وسط طهران والقاهرة والجزائر ومدن أخرى كثيرة آلاف من الشباب والذين يحاولون العمل - من خلال ما يُعطى لهم - حتى ولو كان في إنزال بضائع في الأسواق خلال عدة ساعات. وفي بعض الأحيان تقوم السلطات باحتجازهم وإعادتهم إلى مدنهم الأصلية؛ وهو إجراء لا طائل من ورائه حيث يعودون في اليوم التالي أو بعد ذلك بأيام.

وقد يقال: إن الدول الإسلامية التي تتبع النمط الغربي في التنمية لن تحقق إلا النزر اليسير وإن ما تعرضه الأصولية الإسلامية ليس أكثر من ذلك، لكن الأمر ليس هكذا من الناحية النفسية. إن الأصولية تركز على الاعتقاد الخاص بالوعد في الجنة وفي مجتمع أرضي طوباوي أفضل وأكثر شفافية وعدلاً. كما تؤكد أنه لو اختفت القوميات المحلية في العالم الإسلامي فإن العالم الغربي الكافر والمتردي سوف يتفكك كما حدث مع العالم الاشتراكي المزعوم. وسوف يحكم ذلك المجتمع بالقرآن والأحاديث، وتكون العدالة سريعة وحازمة، وستكون الإدارة أكثر بساطة، والإنتاج سيغطي حاجات الأمة. أما اللهو والترفيه فسيتاح للجميع ويكون خالياً مما

حرمه الله. وفي النهاية فسوف نصلى ونتعلم ونأكل ونلبس ونشرب كما يجب - كما يأمر الله - على أفضل وجه. ولن نستغل النساء فى العرى والدعارة كما لن تنتشر الرذيلة بين الشباب، ولن يكون هناك إعراض عن (أوامر) الله فى يوم العيد. ولن تكون هناك حاجات أو ضروريات أكثر من الطبيعية، وهكذا سيختفى كل الشر الذى يحدث بسبب الرغبة فى أشياء ليست لدينا ونراها عند الآخرين ونرغب فى الوصول إليها.

وكان يقال ذلك حتى فترة قريبة إنه إذا كان كل ذلك لم يتحقق حتى الآن فبسبب قيود الشيطانين الكبيرين وهما المادية الماركسية والرأسمالية، حيث قامت الرأسمالية بخداع الناس من خلال دين أصحاب الدعاية كما كان يقول خومينى. لقد رأت الشعوب الإسلامية كيف أن عملية إزالة الاستعمار اقتصر على تغيير الرؤساء فقط. وإن كان فى الماضى وجدت فرصة لاتهام المستعمر بأنه سبب الجوع والجهل والتأخر، ففى الحاضر يفتقد الرؤساء، الذين يفتخرون بأنهم مسلمون صادقون، أى قدرة على القضاء على المشكلات الاجتماعية، وفى نفس الوقت لديهم قدرة كبيرة على حياة البذخ والثراء فى قصورهم أو فى استراحاتهم الموجودة فى الخارج.

ى - المستقبل المتوقع للأصولية الإسلامية:

ومما لا شك فيه أن المثالية الأصولية شيء طوباوى، لكن الطوباوية تعتبر أمراً ضروريا وبخاصة للأصغر سناً وللأقليات المتقفة - الفكرية مثلما حدث فى الغرب مع الفوضوية والماركسية والجيفارية والماوية.... إلخ. لكن هناك فرق كبير: فى عام ثمانية وستين الأوروبى والطوباوية الخاصة بملاعب بيركلى والجيفارية الخاصة بأمريكا اللاتينية والثورة الماوية الثقافية بل وحتى حركات الخضر المنتشرة هذه الأيام عملوا أو يعملون على قاعدة اجتماعية تعارض الأصولية والاستقامة وتنزع نحو نوع من التقدمية المدعاة وتعتبر التساهل والإباحية والحرية فضيلة فى حد ذاتها وهى علمانية بكل ما تعنيه الكلمة وعلى

الإطلاق. في حين أن الشباب المسلم الأصولي يعتبر نفسه مستقيماً وتقليدياً وواقعياً من نفسه وأمنه ولا يمكن علمنته، حيث يرى أنه سيفقد هويته الاجتماعية في حالة قبوله للعلمانية.

والأصوليون الإسلاميون يعتمدون في أصوليتهم على ثلاثة مبادئ: الإيمان، والثقة في الزيادة المطردة في عدد المؤمنين المسلمين، وفشل الأنظمة الأخرى الباقية. والعنصر الأول وهو الإيمان جدير بالاحترام. والثاني هو أمر صحيح، ويجب أن يلفت انتباه الذين كانوا قد حددوا موعداً للوفاة النهائية للأديان. أما الثالث فمشكوك فيه. ولما كانت الحرب الشاملة في عالم تسوده التقنية المتقدمة جداً - مثل العالم الحالي - تعتبر أمراً مستحيلاً حيث ستقتضي على الحياة على الأرض، فإن الأصولية كانت تنق في الصراعات المحلية. والرأي السابق ليس عبارة عن رأي محض من بنات أفكار كاتب هذه السطور فقط وإنما هذا على ضوء ما حدث في لبنان وفلسطين ومصر والجزائر إلخ؛ وقد قال لي بعض المفاتلين الأفغان الشيعة ذلك بدون أية مواربة وليس منذ فترة طويلة. ومن ثم فستزداد حدة الأصولية الإسلامية في أيامنا هذه، وسوف تعود إلى حدودها الطبيعية فقط بعد فشلها: هذه الحدود هي الخاصة بالمحافظة على شمولية الإسلام وكماله.

4- على سبيل الخاتمة:

إن التحليل النقدي الذي أخضعت له كل الفكر الإسلامي منذ شروقه القرآني حتى أيامنا هذه توج بالمعنى الدقيق الواقعي الذي عالجت به الفصول الأخيرة، وهي الأكثر صعوبة. إن هذا التحليل يتفق في جزء منه مع انتقادات بعض المفكرين العرب الحاليين مثل علي سعيد أدونيس، وعاطف العراقي وحسن حنفي ومروة، وصديق جلال العظم، والطبيب تيزيني، محمد عابد الجابري. والموقف الأكثر اعتدالاً هو موقف ما عُرف بـ " اليسار الإسلامي " للأستاذ المصري حسن حنفي (ولد عام 1935) وهو مؤلف للكثير من الكتب وبعضها مهم جداً مثل

«العقيدة والثورة» (القاهرة 1988)، و«التراث والتجديد» (القاهرة، الطبعة الأولى 1980، والثالثة 1987). وهناك موقف آخر أكثر راديكالية هو الذى دافع عنه الأستاذ المغربى محمد عابد الجابرى (ولد عام 1936)، والذى نشر هو وحسن حنفى حوارا مهما «حوار المشرق والمغرب» (الدار البيضاء عام 1990) الذى يبين أوجه التشابه والخلافات بين هذا الموقف والمواقف الأخرى. ويقترح الجابرى تفسيراً جديداً للفلاسفة ولابن خلدون وذلك فى كتابه «نحن والتراث» (الدار البيضاء 1986). ومؤلفه الأساسى هو «العقل العربى» (ثلاثة مجلدات، بيروت 1984، 1987، 1990) يحاول أن يقوم بعملية «تقذ للعقل العربى»، وقد جلب له، وبقدر كبير بصورة غير مبررة، انتقادات أكثر من التأييد من قبل المفكرين العرب. مثلما فى حالة الأستاذين الكبيرين طه عبد الرحمن، والطبيب تيزينى (ولد عام 1938) وهو مؤلف لكتابين مهمين «من التراث إلى التراث» (بيروت، الطبعة الأولى 1976، والثانية 1991)، والثانى «حول مشكلة الثورة والثقافة فى العالم الثالث» (دمشق، الطبعة الأولى 1971، والرابعة 1983). ونظراً لوجود تلك التيارات الفلسفية فى مرحلة البداية، فإنه من المبكر القيام بعملية شرح تفصيلى لها أو أن نستخرج نتائج حول مستقبل الفكر العربى الأكثر ابتعاداً عن مبادئ الإسلام. إن هذا الفكر يمثل - على الأقل - باباً مفتوحاً نحو المستقبل.

ومنذ أن بدأتُ تكريس نفسى لهذه المهمة فقد قمت بها وأنا على ثقة فى الإنسان ومعناه الخطير وتحقيقه فى الإسلام. ولو لم أكن هكذا، لم أكن لأكرس لذلك تلك السنوات الطوال من العمل التى تتجاوز الخمسين عاماً وأفضل ما عندى أو على الأقل ما هو أقل سوءاً من حياتى الفكرية. وبعد سنوات طويلة من القراءة الواسعة جداً وغير المنظمة، وبعد أن تعاملت بشكل مباشر مع كثيرين من الباحثين والمفكرين من العالم الإسلامى، وبعد أن طفت به وزرت أغلب دوله، وتعاملت معي أساتذة وعلماء ومسؤولون كما لو كنت مسلماً، مثل غيرى، فإننى لا أستطيع أن أقاوم إغراء نقل نص الشاعر العربى الكبير على أحمد سعيد الذى اتخذ اسم "أدونيس":

"لقد اضطر الفلاسفة المسلمون أن يوجهوا جهودهم الفكرية- التأملية- نحو التوفيق بين العقل والإيمان. وهذا المجهود التوفيقى يمثل الجزء الأساسى لكل الفلسفة الإسلامية. ولهذا فشلت هذه الفلسفة، فى حين أن الإيمان الدينى لم يكسب شيئا من هذه الجهود. إن فشل الفلسفة سببه أنه اقتصر على القيام بعمل توفيقى وتكييفى وليس عملاً إبداعياً."

ومع ذلك فإن النص لا يجب أن يفهم حرفياً. وأنا أرى أن الفارابى وابن سينا والسهورردى وابن رشد وابن عربى وابن خلدون وملا صدرا شيرازى، وبعض الآخرين كانوا مبدعين حقيقيين فى الفكر النقدى، ولم يكونوا مجرد مكررين لحالة أيديولوجية موجودة. وإذا كانت جدلية الفكر الإسلامى فى القرنين التاسع عشر والعشرين تبدو أن لها سلبيات أكثر من الإيجابيات، فإنه يجب أن نقول الكثير عن الفكر الغربى. فالفلسفات الكلامية الجديدة (أتباع توما الجدد، والوضعية الجديدة، والخاصة بالتحليل النفسى، والظاهرانية الجديدة والماركسية الجديدة) تتصارع فى بحر من الحيرة. وقد وصل الأمر إلى إطلاق اسم "فلسفة جدد" على الذين ليس لديهم من الجديد إلا السنوات التى بدأوا يشتهرون فيها وقليل من الفلسفة. ويتناقش أساتذة الفلسفة والأيديولوجيون فى أيامنا هذه فى دوائرهم أو يتحدثون - كما لو كانوا بابوات - فى الراديو والتلفزيون بكفاءة جديرة بأن توجه نحو قضية أفضل أو أهم. وإذا كان هذا يحدث، على الرغم من إطارنا الاجتماعى الذى ربما يوجد به حرية أفضل أو أكثر، ما الغريب فى أن المفكرين فى العالم الإسلامى لا يستطيعون أن يتعافوا أو أن يصلوا إلى مرحلة العافية؟ وكم من الأساتذة والأيديولوجيين والصحفيين الغربيين ألقوا ولو نظرة عابرة على مقدمات كتب المفكرين المسلمين ؟

إلا أنه وبعد هذا القول، يجب أيضاً أن نقول: إن الفكر الإسلامى يحتاج، مرة أخرى ولللأبد، إلى أن يفصل ما بين مجال التفكير الفلسفى والتفكير الدينى المحدد. والطوباوية تعتبر أمراً ضرورياً على الدوام، لكن الخلط فى نهاية القرن

العشرين بين الروحانية، والمفهوم عن العالم والمعنى القومي، وحتى إدارة الدولة كما لو كان الأمر عبارة عن واقع وحيد هو عبارة عن بعث وإحياء للأيديولوجية الباطنية للمخلصين في الحب لزوزبهان البقلي أو بلانكيرنا لرمون لول، وكلا المفكرين موضع إعجاب شديد مني. ولهذا أعود لكلمات أدونيس: " إن على الفكر الإسلامي الحالي والخاص بالمستقبل القريب أن يواجه المشكلة الصعبة جدًا الخاصة بالتفرقة بين ثلاثة أنواع من الواقع: الروحي الديني والبنية الاجتماعية والنقد الفكري". وهو شيء لم يزل بعد غير موجود، ولا يعلمه أحد من البشر " والله وحده أعلم".

هوامش الفصل السابع

- ١- إذا كان يبدو أن مذهب الغدبة للحبابى قد تدهور ولم يحقق انتشاراً ثقافياً كبيراً سواء فى العالم العربى أو الغربى فذلك يمثل موضوعاً آخر.
- ٢- لقد عشت شخصياً - عرفت - هذا الوضع خلال الفترة من 1950 - 1951 فى باريس. حيث كنا نتعاش ونتحاور: مسيحيين وكفاراً، وملحدتين، ويهود ومسلمين، وماركسيين (باستثناء أعضاء الأرثوذكسية السنتالينية) فى جامعة السوربون وفى الحي اللاتينى بدون أى لون من التحفظ. وذلك عندما كان الأمل فى مستقبل أفضل يعيشه للجميع.
- ٣- إننى أرى أن النماذج الفكرية والفلسفية لها بُعد زمنى، أى صالحة لفترة زمنية محددة، وذلك كما قلت، بصدد النهاية المحتملة لزمن المفكرين الكبار وذلك بعد اختفاء الفلاسفة مثل رسل وهيدجر وزويبرى، ونفس الشيء يحدث مع نموذج الحركة الإنسانية. عندما تلقيت تعليمى فى الفترة من 1935 - 1950، كان من الضرورى من أجل الاقتراب من دراسة الفلسفة قراءة كل من اللاتينية واليونانية والألمانية، بشكل سيئ على الأقل (أما اللغات الرومانية فقد كانت معرفتها أمراً بديهيًا بالنسبة للذين كان أصلهم للغوى اللاتينى)، بعد ذلك أضيفت اللغة الإنجليزية. وكان لا يمكن - فى ذلك - تغيير للكتاب الكلاسيكيين أو الاستغناء عنهم مثل الحاسب الألى اليوم. ولهذا عندما أطلق على بدوى اسم عالم الإنسانيات الأخير؛ فإن ذلك يكون نتيجة لحقيقة فعلية. وإن القليل الذى أكتبه عن بدوى يمكن أن يتشابه مع نص مكتوب بخط يده سلمه لى عام 1980م.
- ٤- لمعرفة فكر بدوى، يجب أن تؤخذ فى الاعتبار المؤلفات التالية على الأقل:
١١٣٢. الزمان الوجودى (1943)، ويوجد منه مختصر باللغة الفرنسية

1133. *Etudes de philosophie existentielle.*

دراسات فى الفلسفة الوجودية

1134. *Preocupaciones de juventud*؛ وهو عبارة عن سيرة ذاتية لبدوى ولجيله

1135. *Themes et figures de philosophie islamique* (Paris، 1979)
"Humanismo en el pensamiento arabe وبخاصة ما يلي:
"Existencialismo y misticismo musulman"

موضوعات ووجوه لفلسفة الإسلام

1136. *Le probleme de la mort dans la philosophie existentielle*

مشكلة الموت فى الفلسفة الوجودية

(القاهرة 1965)، ويحتوى على رسالة دكتوراه بدوى وهى مكتوبة بالفرنسية
وتمت مناقشتها عام 1941؛

1137. *El hombre perfecto en el Islam y su originalidad
escatologica*(1959)

الإنسان الكامل بين الإسلام وأصله الخاص بأحداث البعث والحشر

1138. *Humanismo y existencialismo en el pensamiento
arabe*(1953)

الإتسماتيات والوجودية فى الفكر العربى

٥- إن من يعرف سيرتى الثقافية سيعرف جيداً دراستى المبكرة والمتواصلة لماركس وإنجلز. وقد بدأت فى قراءة إنجلز عام 1935 عندما كان عمى خمسة عشر عاماً، وذلك بقراءة " الإعلان الشيوعى" ثم بعد ذلك "رأس المال"؛ والذى لم أفهمه فى ذلك الحين بسبب محدودية معارفى. فى عام 1967، أشرفت على أول رسالة دكتوراه، وقد نشرت عام 1968، وكانت عن الفلسفة الوضعية، عندما كنز كل الموجود فى الساحة الفكرية لا يتجاوز كتابات اللرد ودحض تلك الأفكار، وقد أشرفت فى المقدمة إلى تلك الحالة. وعندما حدث فيضان الثلاثة الذين يبدأ اسمهم بحرف " m " (ماركس، وماو

وماركوس) قلت ما يجب أن يقال: إن من لا يقرأ "رأس المال" و"الأيدولوجية الألمانية" أو يخلط بين ماركس ووايتغنس، وخطات أخرى أكثر غرابة، فإنه قد يقع في الخطر المتمثل في عدم فهم أي شيء وسوف يضلل قراءه. وفي إحدى الحوارات في عام 1970، تجاذبت أطراف الحديث مع كل من روستال وروديسون حول ذلك وتمتعنا كثيرا. وعندما جاء الفيضان الجديد، وذلك بعد سقوط الأنظمة الشيوعية، فإني كتبت (في مجلة يصفها أصحاب المذهب الاسمية بأنها مجلة يمينية) أنه لا يوجد سبب لأن يصدر الآن حكم بالإعدام على فلسفة ماركس. وهي فكرة توسعت في معالجتها بعد ذلك في بحث بعنوان "ماركس بعد الفيضان 1992"، والذي نشر في

A.Heredia (ed) *Mundo hispánico-nuevo mundo: vision filosofica*, Salamanca, 1995, pp547-554.

ولهذا فإني لا يقنعني استخدام نوع معين من المصطلحات وأطالب بأن يكون المحتوى الأيدولوجي صحيحا ودقيقا.

٦- لا يجب أن ينزعج أحد من هذا المصطلح. ولقد وضع الأستاذ أرانغورن منذ سنوات طويلة مصطلح "الوطنية الكاثوليكية"، وذلك لتسمية واقع أيدولوجي في إسبانيا في الفترة من 1940 - 1970، على الرغم من احتمال وجود تسميات أخرى. وأنا شخصيا استعملت المصطلح في كتابات لي قبل عام 1968، وبعد ذلك، وحتى عندما كنت أشغل مناصب عامة.

٧- بالطبع حاول كل واحد منهم على طريقته، ويعتبر نموذج ناصر هو أفضل هذه النماذج توازنا وأكثرها انتظاما من الناحية البيكلية. أما نموذج صدام حسين فلم يكن يتوقعه أحد من الناحية الأيدولوجية وذلك إذا أخذنا في اعتبارنا البرنامج القديم العلماني لحزب البعث. لكن صدام كان قد وصل إلى مرحلة الفرق، ولهذا يجب أن يقال كل شيء.

٨- لقد كان للتحليل الماركسي- الماوي أيضا مشكلاته، وقد شوهد ذلك جيدا في الصين، وتحول إلى ذكرى طبقا لما يقوله الزعماء الحاليون. وفيما يتعلق بعلم العقائد الخاصة بالتححرر، فإنه لم يكن أيضا نظيفا وكان به صعوبات تقنية هامة.

- ٩- إن الذين ما زالت ذاكرتهم تسعفهم سوف يتذكرون بعض نوادر مطار طرابلس.
- ١٠- حتى لا يستغرب أحد مما يحدث هناك في العالم العربي والإسلامي، سوف أحكى نادرة مما يحدث هنا. في عام 1975 زارني أحد الناشرين، والذي من المفترض أنه ماركسي وناشر لمؤلفات ماركس وإنجلز، وهو في حالة اكتئاب، حيث كان قد قدم طلباً لإعداد طبعة جديدة من الإعلان الشيوعي في سجل للكتاب، والذي كان في ذلك الحين معمولاً به. وقال له الموظف: إن هذا الكتاب لا يوجد في سجل الكتب المسموح بنشرها. والحقيقة أن الذي لندعش حينئذ هو أنا؛ وطلبت منه الكتاب واكتشفت المشكلة: فعلى الغلاف كان مكتوباً "إعلان الحزب الشيوعي"، ولم يكن لدى الموظف في الأرشيف ذلك العنوان. واضطرت أن أشرح للناشر أن الكتاب كان عنوانه "الإعلان الشيوعي"، وإن للحركة التي بدأها ماركس كان اسمها في البداية "رابطة الشيوعيين"، وأنه فقط فيما بعد، عندما أقام في بريطانيا العظمى، ظهرت طبعة تحتوي على لفظ "حزب"، وعلى الرغم من ذلك، فإن العنوان الذي بقي واستمر هو العنوان الذي لا يحتوي على كلمة "حزب". أن الكتب لا تباع كثيراً وتقرأ بصورة أقل، ولكن، وكما هو معروف، فإن الذين يذكرون أسماء المؤلفين وأرقام الصفحات بشكل أكبر هم الذين يأخذون معلوماتهم من المؤلفات "الدعائية" وفي اللغات "المتاحة". حيث لم يزعج الناشر والموظف المذكوران في هذه الحادثة نفسيهما بقراءة ماركس، على الرغم من أن الأول كان ينشره.
- ١١- الكتاب من مجلدين، نشر في بيروت عام 1978، وطبع مرة أخرى عام 1979، 1980م وحول مروءة يوجد مقال ممتاز باللغة الإسبانية وبيانه:

C. Ruiz Bravo-Villasante, "El legado de Husayn Muruwwa) 1910-1987 y la historia del pensamiento árabe-islámico", pub. *En Biografías en este tiempo árabe*, Madrid, 1989, pp. 47-61.

- ١٢- عندما رغبت في ترتيب فصول كتابي حول الاقتصاد الأندلسي في "الإسلام في الأندلس: تاريخ الواقع الاجتماعي وبنيتي" (مدريد 1962)، اضطرت لمعالجة تلك القضية بعمق وقدمت لها حلاً بشكل قريب من الحل الخاص بمروءة. فمثلاً الفصل الثامن

كان عنوانه: " البنية الاقتصادية الأساسية "، وكانت تشمل كلا من القطاع الزراعي والصيد والمعادن، والفصل التاسع وعنوانه " البنية الاقتصادية الثانوية "، حيث كان يشمل القطاع الحرفي والتجاري والتجارة الداخلية (الأسواق)، والفصل العاشر كان يعالج " البنية الاقتصادية والتمويلية الناتجة ". وكان السوق عبارة عن مدينة اقتصادية مصغرة (ص 261). ولقد اعتمدت في رؤيتي هذه على المجالات الاقتصادية الثلاثة التي عرضها ابن رشد في "شرح جمهورية أفلاطون".

١٣- بشكل عام، فإن المصطلح الأكثر استخدامًا في وسائل الإعلام الجماهيرية هو الأصولية *fundamentalismo* وهو مأخوذ من اللغة الإنجليزية *fundamentalism* ولا يظهر في قاموس Cuyas القديم. وقد استخدمت وسائل الإعلام للجماهيرية الإسبانية على الفور المصطلح الإنجليزي بدلا من المصطلح الذي كنا نستعمله في اللغة الإسبانية *integrismo* والذي عُرف في قاموس اللغة الإسبانية " الطبعة التاسعة عشر" على النحو الآتي: "حزب سياسي إسباني أنشئ في نهايات القرن التاسع عشر ويقوم على المحافظة على كمال التراث الإسباني وشموليته". ويوجد في القاموس أيضا شكل الصفة المشتقة منه. وعلى الرغم من أن بعض المؤلفين وجزءًا من وسائل الإعلام استدركوا موقفهم الأول وفضلوا هذا المصطلح (البعض يستخدم المصطلحين بالتبادل): فإن أصحاب مذهب الاسمية المؤيد لأدعياء التقدمية حاولوا رفض المصطلح الإسباني لأنه من المحتمل أن يكون له معنى سلبي أو دعائي حيث إنهم اعتبروا الشخص المحافظ يعني الرجعي في حين أن التقدمي والاشتراكي والشيوعي تعني التقدمي. وحتى لا يستخدم اللفظ المأخوذ من اللغة الإنجليزية لجنوا إلى كلمة *islamita* ولكن كتبوها *islamista* حيث ترجموها عن الفرنسية. وتبعًا للقاموس المذكور، فإن *islamita* تعني المحمديين أو المسلمين، وفيما بعد فإن *islamitas = integristas* يتم تعميمه على كل المسلمين، وبذلك يخرجون من الإسلام كل المسلمين غير الأصوليين. وفيما يتعلق *islamistas* فإنه كان يمثل مفردة جديدة تم اقتباسها ولم يكن مناسبًا أن يطلق على المتخصصين في الدراسات الإسلامية. ويمكن للفرنسيين أن يكتبوا *islamistes*

لأنه بالنسبة للمتخصصين في الدراسات الإسلامية يمكنهم اللجوء إلى *islamisans* وهو مشابه *arabisant* أى المتخصصين في الدراسات العربية. ومن ثم، فإننى أرى أن المصطلحات المناسبة بصورة أكبر أو التى هى أقل إثارة للمشكلات هى *integrismo* *integrista* والتى ليس لها المدلولات السبئية التى يزعمها التقدميون. بالإضافة إلى ذلك، فإنها تناسب المصطلحات العربية للتعبير عن العودة للإسلام الكامل (الشيعة) أو الصحيح (السنة منذ الغزالي وابن تومرت وابن تيمية حتى اليوم).

Bibliografía

1351. Adonís, 'A. S. llamado, *Diwān al-šī'r al-'arabī* Sayda-Beirut. 1384/1964.
1352. 'Aflaq, M., *Fī sabīl al-Ba'ī*, 4.ª ed., Beirut. 1389/1970.
1353. Ídem, *Al-Ba'ī wa-l-istirākīyū*, Beirut. 1392/1973.
- 'Ammāra, M. núms. 928 y 1337.
1354. Arkoun, M., *Essai sur la pensée islamique*, 3.ª ed., París. 1984.
1355. Ídem, *Pour une critique de la raison islamique*, París. 1984.
1356. Ashwamy, M. S., *L'Islamisme contre l'Islam*, París. 1989.
1357. Badawí, 'A., *Al-Zamān al-wu'yūdī*, El Cairo. 1364/1945.
1358. Ídem, *La problème de la mort dans la philosophie existentielle*, El Cairo, 1383/1964.
1359. Ídem, *Thèmes et figures de philosophie islamique*, París. 1979.
1360. Berque, J.; Charnay, J. P., y otros. *Normes et valeurs dans l'Islam contemporain*, París. 1978.
1361. Ídem, *L'Islam au temps du Monde*, París. 1984.
1362. Carré, O., *La légitimation islamique des socialismes arabes*, París. 1979.
1363. Ídem, *Les frères musulmans*, París. 1982.
1364. Charnay, J. P., «Le marxisme et l'Islam. essai de bibliographie», pub. en *Archives de sociologie des Religions*, 10 (1960).
1365. Djait, H., *La grande Discorde*, París. 1989.
- 1365 bis. Hanafí, H., *al-'Aqida*, El Cairo. 1988.
- 1365 trip. Ídem, *al-Turāt wa-l-ta'yīd*, El Cairo, 1.ª 1980, 3.ª 1987.
1366. Harbí, Mohammed (ed), *L'Islamisme dans tous ses états*, Rouiba (Argelia). 1991.
- 'Irāqí, 'A., núm. 929.
1367. Laḥbābī, M. 'A., *Los pensadores del Islam* (en árabe), Rabat. 1366-1946.
1368. Ídem, *De l'Être à la personne. essai de personalisme réaliste*, París. 1954.
1369. Ídem, *Liberté ou libération?* París. 1956.
1370. Ídem, *Du clos à l'ouvert*, Casablanca. 1381/1961.

1371. Ídem, *Le personalisme musulman*, París, 1967.
1372. Muruwwa, *Al-Naza'at al-māddiyya fi-l-fālsafa al-'arabiyya*, Beirut, 3.ª ed., 1400/1980.
1373. Mūsā, S., *Tarbiyya Salāma Mūsā*, 2.ª ed., Beirut, 1377/1958.
1374. Nasif, N., *La voie de l'indépendance philosophique*, Beirut, 1397/1977.
1375. Rihānī, M. al-, *Al-Qawmiyyāt*, 2 vols., Beirut, 1375/1986.
1376. Rivero, E., *L'Islam croguignolo d'idei, di problemi, di angosce*, Roma, 1985.
1377. Rodison, M., *Marxisme et monde musulman*, París, 1972.
1378. Ruiz Bravo-Villasante, C., *Biografías en este tiempo árabe*, Madrid, 1989.
1379. Sa'adah, A., *Al-Āṭār al-Kāmila*, Beirut, 1379/1960.
1380. Šaltūt, M., *Yasaliina*, El Cairo, 1378/1958.
1381. Sardar, Z., *Islamic futures: the shape of ideas to come*, Londres, 1985.
1382. Sarqawī, M., *Salāma Mūsā, al-fikr wa-l-insān*, El Cairo, 1387/1968.
1383. Sheyegan, D., *Qu'est-ce qu'une révolution religieuse?*, París, 1982.
1384. Sibā'ī, M., *Istirakiyat al-Islām*, 2.ª ed., Damasco, 1381/1961.
1385. Sukri, G., *Salāma Mūsā wa-azmat al-ḡamir al-'arabi*, El Cairo, 1382/1963.
- 1385 bis Tizīnī Ṭ., *Min al-turāṭ ilā-l-turāṭ*, Beirut, 1.ª 1976, 2.ª 1991.
- 1385 trip. Ídem., *Hawla muskilat al-tawra wa-l-ṭaqofa fi-l-ālam al-ṭāliṭ*, Damasco, 1.ª 1971, 4.ª 1983.
1386. Varios, *Islam in transition: Muslim perspectives*, N. York, 1982.
1387. Varios, *La voie égyptienne vers le socialisme*, El Cairo, 1965.
- Von Kügelgen, A., núm. 1010 bis.
- 1387 bis Yābirī, M. 'Ā. y H. Ḥanafī, *Hiwār al-Mašriq wa-l-Magrib*, Casablanca, 1999.
- 1387 trip. Ídem., *al-'Aql al-'arabi*, 3 vols. Beirut, 1984. 1987 y 1996.
- Ídem., núm. 1011.
1388. Yūri, R. al-, *Al-Fikr al-'arabi al-ḥadiṭ*, Beirut 1361/1943.

المؤلف في سطور :

ميغل كروث إيرناتديث

- عين عام ١٩٤٤ مدرسا في تخصص " الفكر الإسلامي"، ثم تدرج في المناصب الأكاديمية حتى أصبح أستاذا في التخصص نفسه منذ عام ١٩٥٥م. عمل في جامعة سلامنكا لمدة ٢٥ عاما، ثم في جامعة الأوتونوما بمدريد لمدة ٢٤ عاما، حيث تولى تدريس مادة " الفكر الإسلامي" فيها.

- نشر في بداية حياته العلمية بحثين عن ابن سينا، وكان هذا المفكر موضوع رسالته للدكتوراه .

- بعد ذلك بسنوات نشر كتاب " الفلسفة العربية " .

- نشر العديد من الأبحاث عن مفكرين عرب ومسلمين في مجلات علمية داخل إسبانيا وخارجها.

- نشر عام ١٩٨١ كتابه " تاريخ الفكر في العالم الإسلامي" في جزئين، وفي عام ١٩٩٦ تم نشر طبعة جديدة من هذا الكتاب مع إجراء تعديلات مهمة عليه وصدر في ثلاثة أجزاء، وعلى حد قوله يعتبر هذا الكتاب أهم أعماله .

- ترجم كتاب "شرح كتاب السياسة لأفلاطون لابن رشد"، وقد صدر منه أربع طبعات، بالإضافة الى طبعة شعبية كانت تباع في الأكشاك، وهو ما أعطى شهرة لابن رشد بين القراء الإسبان .

- ألف عام ١٩٩٧ كتابا بعنوان " هذا ابن رشد " .

- يقوم حاليا بإعداد ترجمة مصحوبة بشرح للقرآن الكريم .

المتّرجم فى سطور :

عبد العال صالح طه

- حاصل على درجة الدكتوراه من جامعة الاوتونوما (مدريد).
- أستاذ مساعد الأدب الإسباني - بكلية الألسن - جامعة المنيا .
- عمل وكيلا لكلية العام الجامعى ٢٠٠٧-٢٠٠٨ م .
- له العديد من الدراسات حول الأدب الإسباني .
- ترجم العديد من الكتب الإسبانية إلى العربية، أهمها الجزء الأول من هذا الكتاب الذى نشره المركز القومى للترجمة سابقا برقم ١٣٢٢.

المراجع فى سطور :

جمال أحمد عبد الرحمن

- من مواليد ١٩٥٦ بقرية بنى مجد (أسيوط).
- حاصل على درجة الإجازة العليا (الليسانس) فى اللغة الإسبانية بتقدير ممتاز مع مرتبة الشرف (١٩٧٩) من كلية اللغات والترجمة (جامعة الأزهر).
- الدراسات التمهيدية للدكتوراه فى جامعتى سلمنكا ومدريد .
- حاصل على درجة الدكتوراه مع مرتبة الشرف من جامعة مدريد المركزية (١٩٨٩).
- فى عام ٢٠٠١ رقى إلى درجة أستاذ بقسم اللغة الإسبانية بكلية اللغات والترجمة (جامعة الأزهر) .
- له الكثير من الكتب المترجمة والمقالات المنشورة فى مصر والخارج حول موضوعات مختلفة من الأدب الإشبانى والعلاقة بين الإسلام والثقافة الإسبانية .

التصحيح اللغوي وليد خير الله

الإشراف الفني حسن كامل

